Antonio Rodríguez Carmona (eds.)

La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX

NTRODUCCION AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

trumentos de Trabajo I

INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LA BIBLIA

PLAN GENERAL DE LA OBRA

*1. La Biblia en su entorno

*2. Biblia y Palabra de Dios

3. El Penateuco y la historiografía bíblica

*4. Los libros proféticos

*5. Libros sapienciales y otros escritos

*6. Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles

7. Escritos paulinos

*8. Escritos joánicos y cartas católicas

9. Literatura judía intertestamentaria (suplemento I)

10. Literatura y exégesis cristiana primitiva (suplemento II)

Instrumentos de trabajo

*I. La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX

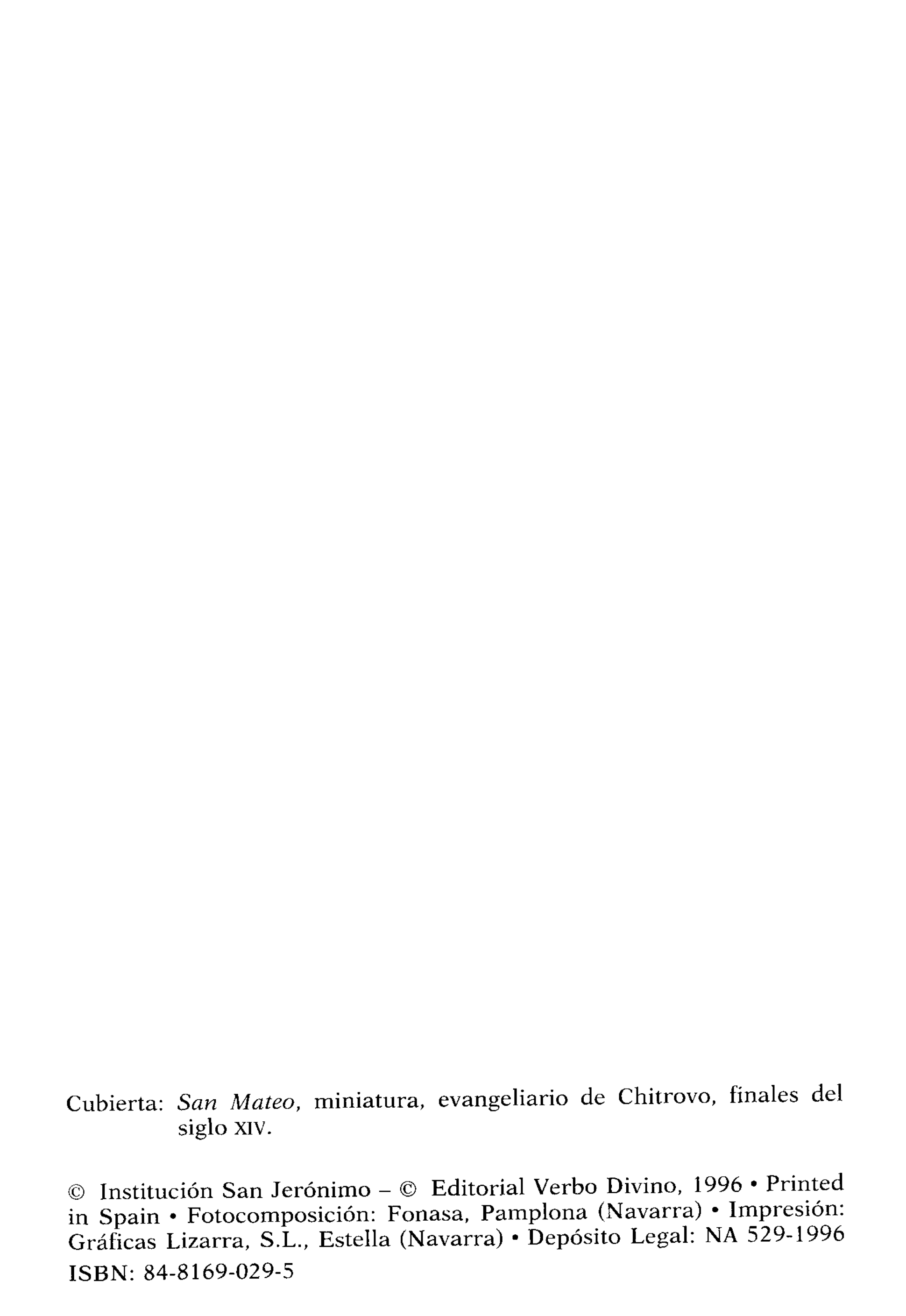
* Publicados

Rafael Aguirre Monasterio
Antonio Rodríguez Carmona
(eds.)

La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX



EDITORIAL VERBO DIVINO
Avda. de Pamplona, 41
31200 ESTELLA (Navarra)
1996



Cubierta: *San Mateo*, miniatura, evangeliario de Chitrovo, finales del siglo XIV.

 • Printed in Spain • Fotocomposición: Fonasa, Pamplona (Navarra) • Impresión: Gráficas Lizarra, S.L., Estella (Navarra) • Depósito Legal: NA 529-1996

ISBN: 84-8169-029-5

CONTENIDO

SIGLAS Y ABREVIATURAS

I Clem.	Primera Carta de Clemente a los Corintios
a.C.	Antes de Cristo
art. cit.	artículo citado
AT	Antiguo Testamento
ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
BEvT	Beiträge zur Evangelische Theologie (Múnich)
Bh	Beihefte
BJRL	The Bulletin of the John Rylands Library
BZ	Biblische Zeitschrift
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
c., cc.	capítulo, capítulos
CBQ	Catholic Biblical Quaterly
CNT	Coniectanea Neotestamentica
d.C.	Después de Cristo
Did	Didakhé
EKK	Evangelisch-Katolischer Kommentar
EstBib	Estudios Bíblicos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
EvT	Evangelische Theologie
ExpT	Expository Times
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (Gotinga)
FS	Festschrift
GSL	Geistliche Schriftlesung
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
ICC	International Critical Commentary
JBL	Journal of Biblical Literature
JBR	Journal of Bible and Religion
JRom St	Journal of Roman Studies
JTS	Journal of Theological Studies
KEK	Kritisch-Exegetischer Kommentar
LingBibl	Lingüística Bíblica
NF	Neue Folge (Nueva Serie)

NovTest	Novum Testamentum
NT	Nuevo Testamento
NTA	Neutestamentlichen Abhandlungen
NTD	Das Neue Testament Deutsch
NTS	New Testament Studies, Cambridge-Washington 1954ss
o. c.	obra citada
p., pp.	página, páginas
p. e.	por ejemplo
PG	Migne, Patrologia Graeca
PL	Migne, Patrologia Latina
QD	Quaestiones Disputatae
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart (Tubinga [3]1957ss)
RNT	Regensburger Neues Testament (NT de Ratisbona)
RSR	Recherches des Sciences Religieuses
s, ss	siguiente, siguientes
Schabb	Schabbat (Sábado, nombre de un tratado del Talmud)
SJT	Scottish Journal of Theology
SNTS	Society for New Testament Studies
StANT	Studien zum Alten und Neuen Testament
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments
TB	Theologische Bücherei/Bibliothek (Múnich)
THK	Theologischer Handkommentar
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
TLZ	Theologische Literatur Zeitung
TStKr	Theologische Studien und Kritiken
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur
TZ	Theologische Zeitschrift
TV	Teología y Vida, Santiago de Chile 1960ss
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (Neukirchen)
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga)

PRESENTACIÓN

Hay una serie de obras que han marcado la historia de la exégesis y cuya lectura es muy útil para comprender las razones de las posturas actuales en los diversos campos exegéticos. Son obras escritas en su mayor parte en alemán e inglés, por lo que no es fácil su lectura para los estudiantes de teología que no conocen estas lenguas. Por otra parte, se trata de libros y artículos publicados hace tiempo, lo que igualmente dificulta el acceso a ellos. Para obviar esta dificultad han aparecido algunas colecciones, como la alemana *Wege der Forschung*, que ha publicado antologías con los escritos más importantes sobre distintos libros bíblicos, y la inglesa *Issues in Religion and Theology*, que ha dedicado un volumen a Mateo. Este volumen es un modesto intento de facilitar al lector de habla hispana la lectura de los escritos más importantes sobre evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles.

Toda selección es difícil y subjetiva. En un principio se pensó publicar en un solo volumen todos los artículos más interesantes sobre el Nuevo Testamento, pero en seguida se vio que era inmenso el material, por lo que se redujo el campo a evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles y al siglo XX. De esta forma este volumen se presenta como un complemento de la obra *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles*, volumen VI de la *Introducción al Estudio de la Biblia* editada por la Institución San Jerónimo y Editorial Verbo Divino.

Con el presente volumen *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX* se inaugura una nueva sección de la *Introducción al estudio de la Biblia*, denominada *Instrumentos de trabajo*. En ella, y sin periodicidad determinada, la Asociación Bíblica San Jerónimo quiere

dar cabida a una serie de trabajos que sirvan de instrumentos para la exégesis y la comprensión de los textos bíblicos.

Las traducciones han sido hechas por un grupo de biblistas españoles, que generosamente se han ofrecido a realizar este trabajo. A todos ellos agradecemos cordialmente su colaboración.

Asimismo deseamos agradecer la autorización que nos ha sido concedida para traducir estos textos a Inge Vielhauer, fallecida recientemente, L. E. Deck, J. L. Martyn, y a las editoriales Vandenhoeck & Ruprecht, Walter de Gruyter & Co., SCM Press Ltd., Les Éditions du Cerf, Evangelische Verlagsanstalt, Neukirchener Verlag y Universitätsverlag C. Winter.

Igualmente agradecemos a Editorial Verbo Divino el haber aceptado la publicación de este volumen, acreditando con ello su servicio a la Palabra de Dios y favoreciendo el desarrollo de los estudios bíblicos.

Rafael Aguirre Monasterio
Antonio Rodríguez Carmona

AUTORES DE LOS ARTÍCULOS

GÜNTER BORNKAMM nació en 1905, realizó sus estudios en Marburgo y Königsberg; ha enseñado NT en Bethel, Heidelberg y Gotinga. Entre sus obras destacan *Jesus von Nazareth* ([2]1957) y especialmente, junto con sus discípulos G. Barth y H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (1960). En español existe una traducción de sus artículos más importantes con el título *Estudios sobre el Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1983).

RUDOLF BULTMANN nació en 1884 y murió en 1977. Estudió en las universidades de Tubinga, Berlín y Marburgo, y fue profesor en Breslau (1916-1920), Giessen (1920-1921) y Marburgo, donde se jubiló. Entre sus varias obras hay que destacar *Jesus* (1926), *Geschichte der synoptischen Tradition* ([2]1931), *Das Evangelium des Johannes* (1954), *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (1960), *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (1962) y *Theologie des Neuen Testament* (1958). Al español se han traducido dos de sus obras: *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1981), *Jesucristo y mitología* (Ariel, Barcelona 1970).

HANS CONZELMANN nació en 1915. Estudió en Tubinga y Heidelberg, y ha enseñado en Zúrich y Gotinga. Pertenece a la Escuela de R. Bultmann, con quien polemiza y a quien corrige en algunos puntos. Profesor en Gotinga. Ha escrito varias obras importantes, entre ellas *Die Mitte der Zeit* (1954), *Die Apostelgeschichte* (1963), *Grundriss der Theologie des Neuen Testament* (1967). Al español se ha traducido su obra más importante: *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Fax, Madrid 1974).

MARTIN DIBELIUS nació en 1883 y murió en 1947. Fue discípulo de H. Gunkel y de A. von Harnack. Desde 1915 hasta su muerte fue profesor en Heidelberg. Entre otras obras escribió *Formgeschichte des Evangeliums* (1919), *Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum* (1925), *Jesus* (1939) y la obra póstuma que recoge varios artículos publicados anteriormente, durante la Segunda Guerra Mundial, y que eran poco conocidos: *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (1951). Existe traducción española de *La historia de las formas evangélicas* (Edicep, Valencia 1984).

ERNST VON DOBSCHÜTZ nació en 1870 y murió en 1934. Discípulo de M. Kähler y A. von Harnack, cultivó diversos campos neotestamentarios, como crítica textual, historia de la influencia cultural del NT, apócrifos del NT e historia de la interpretación del NT. Enseñó desde 1913 en Jena y después en Estrasburgo, Breslau y Halle, donde murió. Entre otras obras escribió *Das Kerygma Petri* (1893), *Von Auslegung des NT, drei Reden* (1927), *Die evangelische Theologie, ihr jetziger Stand und ihre Aufgabe*. 2 T. *Das NT* (1927), *Die Bibel im Leben der Völker* (1934), un comentario a 1 y 2 Corintios en el comentario de Meyer y una serie de trabajos importantes sobre crítica textual.

ERNST LOHMEYER nació en 189O y murió en 1946. Enseñó en Heidelberg (1918), Breslau (1920) y Greifswald (1932). Entre otras obras escribió comentarios a Apocalipsis (1926), Filipenses (1928), Colosenses y Filemón (1930), Marcos (1937) y otras obras como *Galiläa und Jerusalem* (1936), *Soziale Fragen im Urchristentum. Vom Begriff der religiösen Gemeinschaft* (1927).

ULRICH LUZ nació en 1938. Ha estudiado teología en Zúrich y Gotinga. A principios de los 70 enseña en la International Christian University de Tokio. De 1972 a 1980 fue profesor de NT en la Universidad de Gotinga, desde donde se traslada a la Universidad de Berna. Después de un período como «asistente» de Eduardo Schweizer en Zúrich, tuvo una cátedra durante varios años en la Universidad de Gotinga. Ha publicado, entre otras obras, *Das Geschichtsverständnis des Paulus* (1968), *Die Mitte des Neuen Testaments* (en colaboración con Hans Weber); *Eschatologie und Friedenshandeln; Das Evangelium nach Matthäus* I (1985); *Die Jesusgeschichte nach Matthaüs* (1993).

OTTO MICHEL nació en 1903. Estudió en Tubinga y Halle. Ha trabajado fundamentalmente como profesor de NT y director del Institutum Judaicum en la Universidad de Tubinga. Entre sus obras destacan sendos comentarios a Hebreos y Romanos en el comentario de Meyer, *Paulus und seine Bibel* (1929) y una edición del *De bello judaico* de Flavio Josefo (texto bilingüe griego-alemán con notas).

GEORGE MINETTE DE TILLESSE es monje cisterciense de la Abadía de Nôtre Dame d'Orval (Bélgica). Estudió en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma y fue profesor en su abadía belga. Después marchó a Brasil. Escribió un estudio en *Vetus Testamentum*: «Sections-Tu et sections-Vous dans le Deuteronôme». Su obra más importante es *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (1968).

HARALD RIESENFELD nació en 1913. Estudió y enseñó en Uppsala desde 1947. Forma parte de la «Escuela de Uppsala», grupo de escandinavos que han prestado una atención especial al estudio de las tradiciones orales en la Biblia. Entre sus obras destaca *Jésus Transfiguré* y una serie de artículos sobre la tradición evangélica, parte de los cuales han sido recogidos y publicados en inglés con el título *The Gospel Tradition* (1970).

JAMES M. ROBINSON es profesor de teología y exégesis del NT en la Southern California School of Theology. Autor de numerosos artículos, publicados especialmente en *Interpretation* y en *Journal for Theology and the Church*; dirigió junto con J. B. Cobb una serie titulada New Frontiers of Theology. Sus obras principales son *The Problem of History in Mark* (1957) y *The New Quest of Historical Jesus* (1959).

KARL LUDWIG SCHMIDT nació en 1891 y murió en 1956. Realizó sus estudios en Berlín y enseñó en Berlín, Giessen, Jena, Bonn y Basilea, donde murió. Entre sus obras destacan *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919), el largo artículo «Der Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte», en *Eucharisterion*. Fs H. Gunkel (II, Gotinga 1923, pp. 50-134) y *Die Stellung der Ap. Paulus im Urchristentum* (1924).

PHILIP VIELHAUER nació en 1914 y murió en 1977. Pertenece a la Escuela de R. Bultmann. Fue catedrático de NT en la Universidad de Bonn. Escribió *Aufsätze zum Neuen Testa-*

ment, I (1965; aquí se encuentra el artículo *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums*) y II (1979). Su obra cumbre es *Geschichte der urchristlichen Literatur* (1975), que ha sido traducida al español: *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Sígueme, Salamanca 1991).

Introducción

LA CUESTIÓN DEL MARCO DE LA HISTORIA DE JESÚS: HISTORIA Y PRINCIPIOS*

Karl Ludwig Schmidt

¿En qué escenario, o escenarios, se desarrolló la actividad pública de Jesús? ¿Cuánto tiempo duró esta actividad? Estas *preguntas sobre la topografía y cronología de la historia de* Jesús, inseparables la una de la otra y en gran medida recíprocamente condicionadas, no han sido resueltas hasta hoy, pese al empeño con que se han debatido desde los días de la antigüedad cristiana hasta los tiempos más recientes. Con el paso del tiempo se han dado todas las respuestas imaginables: Jesús actuó uno, dos, tres o incluso más años. La cuestión del escenario se plantea en íntima relación con esto: Jesús, prescindiendo de los últimos días en Jerusalén, ejercitó su actividad sólo en Galilea (duración total = un año); actuó sobre todo en Jerusalén y el sur de Palestina (duración total = algo más de dos años). El hecho de que sea tan difícil llegar a una decisión se explica por la diferencia entre el plan de la historia de Jesús en los sinópticos y en Jn. Los primeros, con la mención única de la Pascua de la muerte, parecen suponer un período de un año, como mucho; el último, con sus diversas fiestas y peregrinaciones a Jerusalén, al menos un período de dos años, quizás incluso tres. La teoría de una actividad de Jesús todavía más larga, por cuanto ha sido sostenida en la Iglesia antigua, ocupa un puesto muy especial: debe su existencia a dos pasajes del evangelio de Jn 2,20, «este Templo fue construido en 46 años»,

* Texto original: *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlín 1919, 1-17. Traducción de José P. Tosaus.

y 8,57, «todavía no tienes 50 años», y a especulaciones particulares, como las que se encuentran en el *Keryma Petri* [1], en el denominado segundo Libro de Jeû [2] y en Ireneo [3].

Prescindiendo de estas tradiciones especiales, según las cuales podría contarse con un Jesús de entre 40 y 50 años, que habría aparecido cuando tenía unos 30, los más antiguos maestros de la Iglesia disputaron sobre las teorías de uno, dos, tres años, pero la lucha se fue centrando sobre todo en uno o tres años. Lo peculiar de esta controversia en la Iglesia antigua estriba en que en modo alguno se sometió a prueba la cronología evangélica, sino que se creyó que determinados lugares sueltos, que según nuestra apreciación nada en absoluto expresan sobre la cronología, debían entenderse y explicarse como alusiones veladas a la duración de la actividad de Jesús. El lugar básico para el defensor de la teoría unianual es la curiosa palabra de Lc 4,19, «eniautos kyriou dektos», un año de gracia del Señor. En muchos casos se vio en este lugar una prueba misteriosa de la actividad unianual de Jesús. Basándose en este dato, que se creía que debía asumirse con rigor astronómico, todos los gnósticos parecen haber pensado la acción pública de Jesús en el marco de un año. El origen de esta opinión está anclado en las peculiares especulaciones sobre el número 12 en la vida de Jesús (sobre todo el número de los doce apóstoles), desde el que se llega a doce meses = un año, del mismo modo que se relacionaron los 30 eones con los 30 años del Señor [4]. Sin embargo, tampoco famosos representantes de la gran Iglesia están exentos de tales artificios alegóricos. Clemente Alejandrino, el principal defensor de la teoría unianual, argumenta también sobre la base de Lc 4,19, «eniauton monon», y da una interpretación tipológica de las 360 campanillas sobre el *efod* del sumo sacerdote como un año de la predicación de Cristo [5]. También Orígenes, que dice: «anno

[1] Cf. E. v. Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristliche Literatur, ed. por O. v. Gebhardt y A. Harnack, XI, 1, 1893) 136ss.

[2] Cf Carl Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus* (*ibídem*, VIII, I) 1892, 196: «Pero Jesús tuvo compasión de sus discípulos porque... le habían seguido 12 años». Cf. también Resch, *Agrapha* (*ibídem*, V, 4), 1889, 426s: comunicación de una palabra apócrifa de Jesús, en la que se trata del duodécimo año tras la «analêpsis» del Señor.

[3] Ireneo, *Adv. haer* II, 22, 5 (PG VII, 785s).

[4] Cf. en Ireneo, *Adv. haer.* I, 1, 3 (PG VII, 449s).

[5] Clemente Alejandrino, *Strom.* V, 6 (PG IX, 63s).

enim et aliquot mensibus docuit» [6], se deleita con tales alegorías cuando refiere las 30 monedas de plata, que recibe Judas el traidor, a los 30 años de la vida de Jesús [7]. En Occidente siguen al Alejandrino Tertuliano [8] e Hipólito [9], cuyo punto de vista dominó inicialmente en el conjunto de la Iglesia occidental. Los defensores de la teoría trianual se afanaron, por el contrario, en desvirtuar el pasaje «eniautos». Así lo hace sobre todo Ireneo [10], quien alega como argumento positivo la cronología de las fiestas del cuarto evangelio. Lo pretendido por Ireneo, la victoria de la cronología joánica, fue logrado por Eusebio de Cesarea; éste circunscribe la duración de la actividad de Jesús así: «trietês khronos? khronos triôn hêmisy etôn? mekhri de tês arkhês tou Kaiapha, parameinantos oud'holos ho metaxy tetraetês paristatai khronos» [11]. Eusebio, el padre de la historia de la Iglesia, se convirtió con esta opinión en decisivo para Oriente y también para Occidente, después de que Jerónimo tradujera al latín la crónica eusebiana en el año 380. La cronología joánica, que cuenta con tres años, o al menos dos, se impuso entonces casi en toda la línea. Ya también antes, cuando la teoría unianual todavía dominaba ampliamente, la cronología joánica de las fiestas había causado una y otra vez gran impresión. Esto vale también para Orígenes, a quien antes hemos presentado como defensor de la opinión unianual. Sobre la base de sus amplios estudios joánicos parece haberse retractado de su opinión inicial [12].

En toda esta controversia, que he intentado describir sólo en sus rasgos principales [13], hay un mismo presupuesto: no hay

[6] Orígenes, *De princ.* IV, 5 (PG XI, 349).
[7] Orígenes, *In Mt comm.* 78 (PG XIII, 1727).
[8] Tertuliano, *Adv. Judaeos* VIII (PL II, 651ss, ed. Oehler II, 719).
[9] Cf. en Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons II*, 2, 1892, 1020s.
[10] Ireneo, *Adv. haer.* II, 22, 3 (PG VII, 782).
[11] Eusebio, *Demonstr. evangelica* VIII, 2, 108 (PG XXII, 595ss, ed. Dindorf III, 540s, ed. Heikel [Berliner Kirchenvater-Ausgabe Bd. 23], 387), del mismo autor, *Hist. eccl* I, 10, 2 ed. E. Schwartz (pequeña edición) 1908, 28.
[12] Este estado de cosas explica que Orígenes sea presentado por los estudiosos católicos modernos tan pronto como teórico unianual como trianual También otros Padres de la Iglesia experimentan este doble juicio.
[13] En este capítulo introductorio se trata sólo de poner de relieve algunos modelos con que se debe clarificar el enfoque del problema en la Iglesia antigua. En la literatura católica de controversia se tratan estas cosas más *ad hoc*, pero probablemente no de modo absolutamente completo.

en la cuestión de la cronología ninguna oposición entre los sinópticos y Jn. Cómo ha llegado el defensor de la teoría unianual a un arreglo con el plan joánico, no está totalmente claro. O no se ha fijado en las contradicciones que se le ofrecen, o ha intentado aplicar también a un año la presentación de Jn. Esto parece haber hecho Orígenes, cuando no ve la fiesta de Jn 5,1 como una Pascua. Quien asumió la cronología joánica, hubo de amoldar a ella los sinópticos. Sólo los álogos han afirmado una oposición entre los diversos evangelios. Para ellos, la cronología de fiestas de Jn era un motivo entre otros para aceptar una contradicción con los sinópticos y rechazar el cuarto evangelio [14]. Resulta curiosa la seguridad de juicios y veredictos en esta controversia. Sólo unos pocos ejercitan el sabio comedimiento que encontramos en Agustín, quien afirma lo siguiente: sabríamos por el evangelio que el Señor habría sido bautizado a la edad aproximada de 30 años. Cuántos años haya vivido aún después, se puede entrever ciertamente *textu ipso actionum*, pero se deduciría mejor de una confrontación de la historia profana con el evangelio, para que no se produzca como contrapartida duda y confusión [15].

Transcurrida la Edad Media y el período posterior sin la aportación de ningún nuevo elemento a la cuestión en litigio, ésta ha pasado a ser en los dos últimos decenios el tema de una copiosa literatura de controversia en el seno de la investigación católica. El impulso inicial lo dio J. van Bebber con su libro *Zur Chronologie des Lebens Jesu, eine exegetische Studie* (1898). En este escrito, y en algunos ensayos complementarios y polémicos (*Katholik* 1899, 205ss; BZ [16] 1904, 67ss), buscaba van Bebber revitalizar nuevamente la teoría unianual, más o menos adormecida con el correr de los siglos. Encontró pronto en el erudito exegeta J. Belser, que inicialmente se había manifestado en la *Tübinger Theologischen Quartalschrift* 1899, 126ss, contra van Bebber, un defensor entusiasta, que en numerosas monografías y comentarios, hasta su muerte, acaecida recientemente, postuló con gran sutileza la actividad unianual de Jesús y la defendió contra los cada vez más numerosos ataques: el primero fue un ensayo sobre la hipótesis de la

[14] Cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II, 2, 1892, 1021.

[15] Augustinus, *De doctr. christiana* II, 28 (PL XXXIV, 55).

[16] BZ aquí y en las páginas siguientes = Biblische Zeitschrift.

actividad unianual de Jesús en la BZ 1903; siguieron después ulteriores investigaciones, que en su mayor parte están registradas por escrito en la *Tübinger Theologischen Quartalschrift*, durante los años 1907, 1911, 1913, 1914, 1916. Especialmente amplio es el trabajo del año 1913 sobre la cuestión evangélica. La tesis de Belser suscitó entre sus colegas investigadores gran sensación y, pronto, viva oposición. Después de que el cisterciense E. Nagl hubiera tomado postura contra las nuevas posiciones en la BZ 1904, 373ss, la Facultad de Teología Católica de Múnich propuso como materia de concurso para el año universitario 1904-1905 el tema: «La duración de la actividad pública de Jesús». Concurrieron tres trabajos, siendo todos publicados: en primer lugar Fendt 1906 [17], que defendía una actividad unianual de Jesús, después Zellinger 1907 [18], partidario de una bianual, y Homanner 1908 [19], defensor de la trianual. Puesto que Belser no callaba y ahora había encontrado en Fendt un colaborador, la más violenta polémica se volvió contra ambos. C. Mommert, un buen conocedor de Palestina, escribió una investigación extraordinariamente aguda: *Zur Chronologie des Lebens Jesu* (1909). De su lado se puso J. M. Pfättisch, *Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Ev des hl. Johannes* (1911) [20], y el jesuita francés F. Prat, «La date de la passion et de la durée de la vie publique de Jésus Christ» (en *Recherches de sciences religieuses* 1912, 82ss); después de que ya antes otros sabios franceses se hubieran manifestado. El jesuita J. B. Nisius reseñó entonces, en modo bastante desapasionado y objetivo, los diversos trabajos anteriores a él en un artículo de la *Zeitschrift für katholische Theologie* 1913, 457ss: «Zur Kontroverse über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu». P. Dausch, que ya antes (BZ 1906, 49ss) había presentado «Bedenken gegen die Hypothese von der bloss einjährigen öffentlichen Wirksamkeit Jesu», ofreció en la BZ 1914, 158ss, nuevos estudios sobre la cuestión, que en general acababan en

[17] Leonhard Fendt, *Die Dauer der offentlichen Wirksamkeit Jesu* (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar Munchen. II. Reihe Nr. 9, 1906).

[18] Johan B. Zellinger, *Die Dauer der offentlichen Wirksamkeit Jesu* (1907).

[19] Wilhelm Homanner, *Die Dauer der offentlichen Wirksamkeit Jesu. Eine patristisch-exegetische Studie* (Biblische Studien, editados por O. Bardenhewer XIII, 3) 1908.

[20] Biblische Studien... XVI, 3 y 4.

una disputa con Belser y Nisius. La última recapitulación la brindó entonces M. Meinertz en el número 2 (1916, 19ss) y 3 (1917, 236ss) de la BZ bajo el título: «Methodisches und Sachliches über die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu». Junto a esta literatura fundamental de controversia, hay otra que se ocupa en particular de cada uno de los problemas de la antigua tradición eclesial: en la BZ 1905 escribió H. Klug sobre la duración de la actividad pública de Jesús según Daniel y Lucas, y F. Schubert sobre el año del bautismo de Jesús en Tertuliano; y durante el año 1906 se encuentran, entre otros, los siguientes ensayos que corresponden a esta línea: F. Schubert, *Das Zeugnis des Irenäus über die öffentliche Tätigkeit Jesu*; J. van Bebber, *Zur Berechnung der 70 Wochen Daniels*; H. Klug, *Das Osterfest Joh 6,4*; P. Heinisch, *Clemens von Alexandrien und die einjährige Lehrtätigkeit des Herrn*.

Al ocuparse uno *ad hoc* de esta literatura, nota pronto que aquí se toca un tema de primera categoría para la ciencia bíblica católica. Sobre todo Belser no se cansará nunca de señalar una y otra vez la gran importancia de la cuestión: debería considerarse un logro de primer orden que, frente a las afirmaciones de la crítica relativas a una discordancia de los evangelios en la cuestión de la duración de la actividad de Jesús, pudiera mostrarse una coincidencia. En su último escrito, *Abriss des Lebens Jesu von der Taufe bis zum Tod* (1916, p. V.), Belser sigue creyendo «guiar la pluma en interés de un asunto tan importante como dificultoso». Y Fendt escribe casi resignado en la primera página de su libro: «Quien hoy, en el siglo XX, inquiera qué cosas hay que saber sobre la duración de la actividad pública de Jesús, recibirá respuestas contradictorias. La humanidad cosecha del campo de esa vida divino-humana gavillas con granos del oro más puro; pero se discute cuánto duró esta vida en el período de su misión pública. Y no sólo se discute sobre ello en el siglo XX, sino que ya se hizo así en el XIX, el XVIII y así sucesivamente hasta el tiempo en que ancianos colmados de años podían contar a la juventud recién llegada los milagros de los días de Jesucristo, que habían visto personalmente». A la hipotética magnitud del asunto corresponde el apasionamiento de ambos bandos. Belser escribe en la *Tübinger Theologischen Quartalschrift* 1911, 625, lleno de ira: «La teoría unianual, combatida nuevamente por Pfättisch y condenada en el auditorium exegético de Múnich como 'no científica', alcanzará la victoria por encima de Pfättisch, de Homanner, Zellinger y sus maestros; toda lucha es inútil». Y

por otro lado se encuentra Mommert, el más que temperamental defensor de la teoría trianual, que se vuelve menos contra Belser que contra los *di minorum gentium* van Bebber y Fendt. En la página V de su libro designa a la teoría unianual como una «fábula elaborada por los antiguos herejes y que posteriormente siguió siendo arrastrada». Las anotaciones críticas de Fendt las llama en la página 9 «suposiciones absurdas y desabridas que desagradan a todo hombre decente»; en la página 26 se dice que van Bebber suple «con noble osadía y bellas palabras» lo que le falta de verdaderos conocimientos. Invoca contra sus adversarios la promesa del Señor: «Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella». Algo más moderado, Homanner, en la página 88, nota 2 de su escrito, dice sobre Fendt, quien, en mi opinión, con su aguda investigación, quizás habría merecido el premio más que Zellinger: «Contagiado por las ideas racionalistas de un Loisy y de un Harnack, rechaza toda dimensión cronológica en relación con los evangelios y maneja éstos sólo como una masa abigarrada de tradiciones de Jesús». Al espectador imparcial esta disputa de eruditos podría antojársele una tormenta en un vaso de agua. Quien observa con más cuidado y no sólo, como ocurre aquí, pasa revista a los distintos campeones, sino que se ocupa de sus elaboraciones, descubrirá que de hecho existe aquí un problema difícil y controvertido. Y la investigación católica es ejemplar por el hecho de que cada sabio no ha trabajado aislado, sino teniendo a los demás en cuenta del modo más minucioso posible.

En principio, parece que en esta cuestión la teoría trianual es la más fuerte: uno se atiene a la cronología de las fiestas de Jn y al plan resultante de éstas, enmarcando en ella cada una de las historias sinópticas. Por el contrario, los escasos defensores de la teoría unianual no rechazan en absoluto la presentación de Jn para adoptar la sinóptica, sino que se imponen la tarea de demostrar que el cuarto evangelista presupone una actividad unianual de Jesús. Junto a las notablemente complicadas investigaciones puntuales sobre los datos de lugar y tiempo de Jn, eran precisas para la consecución de este objetivo, ante todo, la supresión del texto de «to paskha» en Jn 6,4 y la interpretación de la mencionada posteriormente «heortê tôn Ioudaiôn» como la fiesta de los tabernáculos. Como vemos, la moderna investigación católica se mantiene en el mismo terreno que la antigua tradición eclesiástica mediante estas premisas comunes a todos sus representantes. Conforme al principio

católico de la importancia de la Tradición, los Padres de la Iglesia son invocados en cada caso como testigos principales. Sin embargo, se ha conseguido la total liberación de los devaneos cronológicos de la antigüedad, y los datos individuales de los sinópticos y Jn se manejan con la exégesis más minuciosa. El método subyacente es el concordismo. Para determinar a partir de los cuatro evangelios un bosquejo lo más claro posible de la actividad del Señor, los datos dispersos deben reunirse y ordenarse en la secuencia adecuada. El moderno investigador crítico objetará que tal método sumativo debe rechazarse de antemano. Este juicio es correcto en tanto que todo concordismo, que ve todas las cosas en un plano, es malo: desde ahí es imposible para los evangelios individuales una valoración literaria, que es la primera exigencia.

Ahora bien, pese a todo, se puede aprender mucho de los trabajos de los investigadores católicos. Hay en ellos conocimientos positivos de gran valor. Deben su existencia a la siguiente circunstancia: puesto que en la cuestión evangélica se trata para los concordistas católicos de adaptar Jn a los sinópticos o, más frecuentemente, de adaptar los sinópticos a Jn, se practica muchas veces una excelente crítica puramente literaria ante una página de los evangelios. Así, Nagl, que considera el evangelio de Jn un auténtico relato continuado, formula en el *Katholik* 1900, 494, el siguiente juicio sobre los sinópticos: «Las lagunas señaladas, sin embargo, pueden por ello no resultar especialmente chocantes, ya que los evangelistas no perseguían un interés puramente histórico y, por otro lado, se mostraban conscientes de la deficiencia de su relato. Pues, ¿qué otra cosa sino lagunas denotan generalizaciones como Lc 4,15; Mc 1,39; Lc 8,1 y 9,6; Mt 4,23 y 9,35? Lc parece querer articular verdaderamente su relato con este tapa-agujeros». Aquí el investigador católico ha reconocido de modo acertado el carácter del marco de la historia de Jesús, en lo relativo a los sinópticos, como no siempre ha ocurrido entre los sabios protestantes. La peculiaridad de los sinópticos, sobre todo de Lc, de los sumarios y de las transiciones que delimitan períodos, se valora aquí correctamente con gran sensibilidad estilística. Cuando Zellinger 61, también partidario de la cronología joánica, afirma que los sinópticos autorizan tanto la opinión de que la actividad de Jesús abarcó varios años como la de que sólo habría ocupado un año, esta anotación debe considerarse como una acertada valoración literaria. Ahora bien, mientras los mis-

mos investigadores que hacen estas acertadas observaciones fracasan en la caracterización del evangelio de Jn, encontramos por otro lado en Fendt, defensor de la teoría unianual, frases bien fundadas sobre el cuarto evangelio. Fendt ocupa, sobre todo en el seno de la investigación católica, una posición extremadamente curiosa. Que haya sido fuertemente combatido por sus correligionarios es bastante comprensible. No sólo está «contagiado por un Loisy y un Harnack» [21], sino que más allá de ambos sabios, que en conjunto se atienen mucho al esquema sinóptico, formula valiosas apreciaciones literarias de carácter independiente. Ofrece una gran cantidad de observaciones excelentes sobre el marco del evangelio de Jn y los sinópticos en una sección especial de su escrito, en las páginas 129ss, bajo el interesante título de «Investigación del valor del principio cronológico en la composición de los evangelios». Una frase como la siguiente indica una clara sensibilidad literaria: «Si los sinópticos presentan... respecto a los discursos del Señor, el carácter de laboriosa y primitivísima sistematización, también es legítima la misma conclusión en lo relativo a la ordenación de los acontecimientos» (p. 135). O bien: «Es imposible preferir a uno de los sinópticos, aun cuando las grandes líneas del transcurso histórico puedan estar mejor conservadas en uno que en los otros» *(ibídem);* el «kathexês» de Lc no sería una prueba de que este propósito de escribir poniendo las cosas por su orden haya tenido éxito. O bien: el entramado cronológico se señalaría como imperfecto. Los discursos y acontecimientos mismos serían compilados a partir del conjunto de materiales. ¡Actividad de Jesús *antes* del encarcelamiento del Bautista! Lo concerniente a este período se encontraría por todas partes, «mientras que, justamente por otros motivos internos, este acontecimiento, que lleva la marca de haber sucedido tras el encarcelamiento de Juan, habría sido puesto en cabeza de la información sinóptica» (p. 137). Los evangelistas muestran, según Fendt, una gran libertad en cuestiones de cronología. Además, se responde muy bien a la pregunta sobre la relación de los sinópticos con Jn, cuando dice en la página 123 que no se debería ir en busca de los principios de Jn para la cuestión de la cronología sinóptica.

Desgraciadamente, la nueva investigación católica, en cuyo seno, según las muestras presentadas, se ha atendido

[21] Cf. supra p. 23.

correctamente a tal problema literario, ha perdido la conexión con los valiosos logros anteriores de sus grandes eruditos. Hemos dicho poco antes [22] que Agustín había usado de un sabio comedimiento en la cuestión de la cronología de Jesús. Escribió con el título *De consensu evangelistarum* un curioso libro que da interesantes explicaciones sobre el carácter del plan de la historia de Jesús [23]. Según Agustín, *De cons. ev.* 2,21,51s [24], los evangelistas han efectuado la ordenación de los acontecimientos mediante la *anticipatio* o bien la *recapitulatio*: «Así pues, cuando se cuenta un suceso tras otro, no se sigue necesariamente de ello que haya sucedido después... No es posible al hombre, por muy bien y fidedignamente que pueda haber conocido personalmente los hechos, acordarse de ellos en un orden determinado; pues lo que para el hombre viene antes o después en cuanto al significado no sucede como queremos, sino como nos es dado. Por ello es muy verosímil que cada evangelista se creyera en la obligación de narrar en el orden en que Dios traía a su memoria lo narrado. Pero esto sólo vale para los casos en que de tal o cual orden no dependa nada relativo a la autoridad y la verdad del evangelio». A continuación de esto se habla de un *ordo rerum gestarum* y de un *ordo recordationis*. Además, Agustín presta mucha atención a las transiciones e introducciones de cada perícopa con sus datos cronológicos. En 2,22,53 [25] comenta Mc 1,32 («al atardecer») y afirma que no sería necesario pensar en la tarde del mismo día. A propósito de Lc 7,1 se hace notar que no se expresaría que Cristo fuera a Cafarnaún inmediatamente después de la conclusión de su discurso; el lucánico *post haec* («metà taûta») de Lc 10,1 no aclararía tras qué situación nos encontramos; y con relación a Mt 12,9 se dice que no se explicitaría tras cuántos días fue Jesús a la sinagoga. Agustín trabaja aquí ciertamente como concordista, pues, donde supone lagunas, introduce los respectivos relatos de los otros evangelios. Pero, en cualquier caso, posee un correcto sentido estilístico.

La exégesis católica posterior volvió a enterrar esa sensibilidad al ser más papista que el papa. Inicialmente, sin em-

[22] Cf. supra p. 20.

[23] El católico H. J. Vogels ha editado esta obra con un comentario en los Biblischen Studien, ed. por O. Bardenhewer XIII, 5, 1908.

[24] En la Wiener Kirchensväterausgabe, vol. 43, ed. F. Weihrich, 152s.

[25] En Weihrich, 154.

bargo, las ideas de Agustín tuvieron una fuerte repercusión en la época posterior. Zacarías de Crisópolis, que escribió hacia el 1150 la primera armonía evangélica medieval que conservamos, dice bien: *saepissime... recapitulant evangelistae... saepissime praeoccupant* [26]. Toda la Edad Media posterior estuvo dominada por la idea de que ningún evangelista había escrito en orden cronológico. El famoso Juan Gerson (muerto en 1429) se sitúa en esta línea («Tampoco él puede librarse de las cadenas que Agustín había puesto a la armonía evangélica», dice Vogels 139), cuando da la siguiente caracterización de los evangelistas: «Marcus enim (teste Hieronymo) non ordinem rerum gestarum, sed ordinem Leviticae electionis [27] complexus est; Lucas similiter in multis». Es muy significativo que Gerson diga sobre la perícopa de la curación del leproso (Mc 1,40ss; Mt 8,1ss; Lc 5,12ss): «Colligitur ex hoc loco et aliis pluribus, quod evangelistae non semper secuti sunt ordinem rei gestae: sed usi sunt regula de praeoccupatione et rememoratione» [28]. El obispo Cornelio Jansenio (muerto en 1576) afirma: los tres primeros evangelistas mostraron claramente mediante su relato que no habían seguido escrupulosamente la secuencia de los hechos de Cristo, sino que los habían escrito en una secuencia variada («miscellanea quaedam scripsisse»). Esto explica que Jansenio destaque y coloque oportunamente determinados pasajes de los sinópticos sin tocar el evangelio de Jn [29].

La Iglesia católica, como ya dijimos antes, se apartó de estos concordistas. Lo muestra claramente el instructivo artículo del jesuita Chr. Pesch, «Über Evangelienharmonien», en *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1886, 225ss, 454ss [30]. Pero, por otro lado, no se quiere ir tan lejos en la cuestión de la cronología como los protestantes, sobre quienes dice Pesch 454s: «Entre los protestantes, un concepto exagerado de inspiración condujo ya pronto a la suposición de que todo lo que se cuenta en los evangelios debió ocurrir tal y como se cuenta, por tanto en el mismo orden, hasta la última coma o punto, y de que cada discurso se habría conservado literalmente tal y

[26] PL CLXXXVI, 20.
[27] Parece estar pensado en un uso de las perícopas.
[28] Cf. Vogels, *o. c.*, 140.
[29] Cf. Vogels, *o. c.*, 141.
[30] Vogels se apoya muy abundantemente en este artículo escrito veinte años antes del suyo propio.

como se relata. Toda anticipación, toda recapitulación, toda reproducción correcta de los meros contenidos de los discursos de Jesús sería inaceptable». El más importante paladín de esta exégesis criticada con razón por Pesch es Andreas Osiander, que llama al modo de ver de Gerson «confusio evangeliorum» y que hace las siguientes declaraciones sobre su propia obra (1537): «Harmoniae evangelicae libri quatuor, in quibus evangelica historia ex quatuor Evangelistis in unum est contexta, ut nullius verbum ullum omissum, nihil alienum immixtum, nullius ordo turbatus, nihil non suo loco positum; omnia vero litteris et notis ita distincta sunt, ut quid cuiusque evangelistae proprium, quid cum aliis et quibus commune sit, primo aspectu deprehendere queas». Un discípulo de Osiander, Karl Molinaeus, va todavía más lejos que su maestro cuando, por ejemplo, no considera idénticos los relatos de las espigas arrancadas y de la curación de la mano seca en Lc y Mt. Por el contrario, los concordistas seguidores de Agustín, dando implícitamente por supuesta la absoluta falta de orden de los evangelios, manejaron los evangelios, al decir de un católico del siglo XIX (véase en Pesch 459), como un almacén de objetos curiosos, que uno reordena, o como una cantera, de la que se extrae material a voluntad. Sin duda, algún aspecto de la valoración que voy a hacer es ingenuo, pero, en general, estos concordistas poseían una sensibilidad estilística más correcta que sus antiguos adversarios protestantes y también que sus modernos adversarios de su propia Iglesia, que quieren responder sin más ni más a la cuestión sobre la actividad de Jesús durante uno, dos o tres años.

La investigación protestante de los últimos tiempos ofrece, por el contrario, una imagen totalmente diferente. Como en el lado católico, hay abundancia de investigaciones sobre la cronología absoluta de la historia de Jesús. En particular, son las cuestiones de la fecha del nacimiento y de la muerte de Jesús las que han ocupado una y otra vez a los eruditos. En ellas juegan un papel cálculos astronómicos muchas veces complicados. De los últimos años debemos mencionar aquí, ante todo, el libro de F. Westberg, *Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu* (1910). Los resultados de esta investigación se han mostrado altamente inciertos. Sobre todo, no nos llevan adelante en la cuestión de la duración de la actividad de Jesús. Por eso, prescindiendo de la tan problemática cronología absoluta, se ha discutido mucho sobre el marco cronológico de los evangelios mismos. De tiempo recien-

te hay que mencionar aquí el pequeño trabajo de J. Boehmer, «Der chronologische und geographische Rahmen des Lebensganges Jesu», en *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 52 (1910) 121ss. A continuación, H. Windisch, «Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Jesu nach den vier Evangelisten», en Z.n.t.W. XII (1911) 141ss, afronta muy enérgicamente el problema. Windisch orienta las preguntas hacia cómo lo narrado se sitúa en el marco cronológico, cómo lo ocupa, y plantea claramente el problema literario e histórico, «qué ideas se hicieron los mismos evangelistas del transcurso de la actividad de Jesús, y qué presentación se puede extraer de su propio relato con pruebas fehacientes». Así, tras calcular la extensión temporal de cada historia con meticulosas investigaciones de detalle, se computará aproximadamente la duración de la actividad de Jesús, según Mc en cuatro meses y medio, según Mt en cinco meses escasos, según Lc en cuatro meses y cuarto. Según esto, los sinópticos presentan una historia que podría haber sucedido en un período de cuatro a seis meses, pero que, conforme a un dato de calendario imprevisto (se alude a las espigas arrancadas en sábado, que deben situarse entre Pascua y Pentecostés), debe hacer abarcado de hecho más de un año. Por otra parte, lo que cuenta Jn podría haber ocurrido en dos meses, sin embargo la duración se ha de ampliar a causa de la cronología de las fiestas, hasta al menos dos años. Esta desproporción se suaviza, si en Jn se puede intercambiar el lugar de los capítulos 5 y 6, y si se puede eliminar la fecha de la fiesta de 6,4, sospechosa por su simbolismo. Mediante estas «pocas y bien fundadas operaciones críticas» se puede reconstruir también a partir de Jn una actividad de un año. Entonces, los sinópticos y Jn se suman del modo siguiente: «Los puntos principales de la combinación se encuentran en la delimitación a los meses verano de la actividad galilea proporcionada por Jn y fácilmente permitida por los sinópticos, y en la aludida ampliación de la actividad jerosolimitana al tiempo de otoño a primavera, ofrecida igualmente por Jn y los sinópticos».

Este intento de Windisch es original en lo que ofrece en detalle. El modo de conciliar Jn y los sinópticos (¡obsérvese sobre todo la eliminación del pasaje Jn 6,4!) recuerda mucho a la investigación católica, particularmente al intento de Belser. Es meritorio que, por una vez, cada dato cronológico de los evangelios sea caracterizado tal y como se localiza en un relato continuado, sin consideración hacia ideas ampliamente

dominantes. Pero la pregunta es si los evangelios pueden verdaderamente sostener tal cómputo de los datos cronológicos. En el fondo, al querer totalizar para cada evangelio los datos cronológicos deducidos por nosotros o los indicados por el narrador mismo, el intento de Windisch busca construir una armonización cuya forma tiene siempre algo de artificioso. Dejando esto aparte, hay que objetar que ciertos datos evangélicos excluyen, diríamos, una fijación cronológica *a priori*. Las noticias introductorias, que contienen muchas veces precisiones temporales, los sumarios, que remiten a una actividad de Jesús de mayor amplitud, son, a mi modo de ver, refractarios a todo cálculo cronológico. No se trata de leer los evangelios como un relato continuado cualquiera y de reunir los datos cronológicos, sino que ante todo hay que examinar el género de estos datos cronológicos antes de utilizarlos. Lo que hace falta es una minuciosa crítica literaria de los datos cronológicos y topográficos de los evangelios que configuran el marco de la historia de Jesús.

¿Ha sido esta tarea llevada a cabo con éxito, o mejor, emprendida con éxito por la investigación hasta la fecha? En primer lugar, puede comprobarse que la cuestión de la duración de la actividad de Jesús no ha excitado especialmente los ánimos de los investigadores protestantes. Mientras entre los católicos los cuatro evangelios son tenidos en cuenta en la misma medida, de modo que todas las diferencias de detalle en los evangelios son continuamente discutidas a fin de lograr equilibrarlas, aquí dicha cuestión es más bien una parte del llamado problema joánico, de cuya solución depende enteramente. Dicho de otro modo: el investigador protestante, que más o menos lucha contra la teoría trianual, no intentará conmover los cimientos individuales de esta teoría, en cuanto proceden de Jn, sino la totalidad de la construcción de este evangelio, con cuya caída se vendrá entonces abajo todo lo demás. Sabios como Th. Zahn, que acentúan la autenticidad de Jn, se aferran con ello a la cronología joánica de las fiestas y estructuran de modo concordista el material sinóptico en el interior del marco joánico. Aquí se da una amplia coincidencia con el método de investigación católico. Sabios como H. J. Holtzmann, que niegan el valor histórico de Jn, no cuentan por consiguiente para nada con una cronología como la que contiene este evangelio. Además, se admite comúnmente que los sinópticos cifran la actividad de Jesús en poco más de un año,

y Jn, en dos o tres años. Y «la cuestión de la duración de la actividad pública de Jesús exige en la investigación protestante que se decida si debe asumirse la cronología de la vida de Jesús joánica o la sinóptica» (así Windisch en «Theol. Rundschau» 1909, 177). La investigación está yendo por el camino de valorar tanto más el valor histórico de los sinópticos cuanto más se pone en duda el de Jn. Th. Keim, en su extensa obra *Die Geschichte Jesu von Nazara* (3 tomos, 1867-1872), descartó la presentación joánica como no histórica y marcó el curso de la historia de Jesús a partir de los sinópticos, cuya opinión, tenida por históricamente válida, parecía hablar en pro de una actividad unianual de Jesús (Jesús trabaja sólo en Galilea y sus aledaños hasta el viaje a la pascua jerosolimitana). Esto sirvió sólo para cimentar psicológicamente este plan sinóptico y aclarar su desarrollo. Keim, que con su idea de la evolución de Jesús ha resultado determinante para la posteridad [31], consideró además Mt como el escrito evangélico más antiguo. La confianza en la tradición sinóptica y en el plan subyacente en ella se reforzó y aumentó mucho cuando la hipótesis de Mc se impuso con H. J. Holtzmann y B. Weiss. Ya antes de Keim, H. J. Holtzmann había dado en su obra *Die synoptischen Evangelien* (1863) una imagen de Jesús conforme al Mc primitivo asumido por él, que tuvo mucha más repercusión que la obra de Keim. Con el plan de Mc, Holtzmann creía asentarse en terreno muy seguro, históricamente hablando. Se ocupó de la evolución de Jesús hasta en los mínimos detalles: creía poder determinar en Mc siete «fases de la vida pública de Jesús» en Galilea. De esta elaboración de Holtzmann se hicieron posteriormente diversos recortes, pero, en conjunto, el desarrollo de la vida de Jesús ofrecido aquí siguió siendo decisivo: el plan de Jn carece de valor histórico, en cambio el de los evangelios sinópticos, es decir, el de Mc, es de muy alto valor histórico. En el *Jesus* publicado en el año 1913 (el libro más reciente sobre Jesús de P. Wernle no trata estas cuestiones cronológicas), W. Heitmüller formula así el estado científico de la cuestión: «en general debemos seguir el evangelio de Marcos», pues, además, la forma esquemática de las peregrinaciones en Jn sería demasiado clara, y de los sinópticos se sacaría ciertamen-

[31] F Loofs, *Wer war Jesus Christus?* (1916, 39), dice del discurso inaugural de Keim en Zúrich *Die menschliche Entwicklung Jesu Christi* (1861), donde se ofrece el primer bosquejo de Keim, que aquí aparece el primer esbozo de la «imagen liberal de Jesús»

te la impresión general de que aquí tenemos ante nosotros una historia de no más larga duración. En estas frases se expresa más o menos la *communis opinio* de todos los investigadores, si prescindimos de quienes consideran Jn como una auténtica fuente histórica. Ciertamente, ha habido un distanciamiento respecto a la seguridad de Holtzmann, que mostraba el plan de la historia de Jesús hasta el detalle, pero, en conjunto, se considera la actividad de Jesús de alrededor de un año como un dato adquirido por la ciencia.

Paralela a este desarrollo de la investigación brevemente esbozado, discurría constantemente una comprobación de Mc, tenido en tan alta estima como fuente escrita. La hipótesis de Mc se transformó en la teoría de las dos fuentes (además de Mc, Mt y Lc tienen una fuente común en la llamada colección de dichos [Q]). Pero una y otra vez se intentaba dar razón de la diferencia entre Mc por un lado y Mt y Lc por otro. Las hipótesis de un Mc primitivo, que unos consideraban más largo y otros más corto que el actual Mc, buscaban determinar el problema sinóptico con mayor precisión. Sin embargo, un estudio a fondo de Mc mismo sin tomar en cuenta a ambos puntos de referencia paralelos mostró entonces cuán frágil es la coherencia de este evangelio en muchos aspectos. J. Weiss, en su obra básica *Das älteste Evangelium* (1903), se ocupó de la cuestión de la estructura y la cronología en Mc y tuvo que presentar un balance más bien negativo. Siguió J. Wellhausen con su investigación muy sugerente del evangelio de Mc, pero que sólo arroja luz sobre detalles puntuales. Su interpretación ha influido fuertemente en los nuevos exegetas E. Klostermann y A. Loisy. Se impuso un gran escepticismo en lo tocante al valor histórico del plan de Mc. Desde aquí deben valorarse también las sagaces investigaciones de E. Wendling (primero *Urmarkus*, 1905, después *Entstehung des Mk Ev*, 1908). Wendling ve en el Mc que poseemos, todavía más que otros estudiosos, suturas, fusiones e interpolaciones, e intenta una «reconstrucción de las más antiguas relaciones sobre la vida de Jesús». Todas estas investigaciones trastornaron fuertemente la confianza en Mc.

La crítica estaba a punto de sacar la conclusión de que, en lo tocante a una determinación verdaderamente histórica de la actividad de Jesús y de su duración, tampoco habría que dar importancia a los evangelios sinópticos y al Mc a ellos subyacente, es decir, ante todo, a la secuencia de la historia de

Jesús que allí se nos ofrece [32]. En modo totalmente distinto, F. Spitta emprendió un enérgico ataque contra el «sobrevalorado» Mc en repetidas investigaciones, que encontraron su síntesis en su extensa obra *Die synoptische Grundschrift in ihrer Überlieferung durch das Lk Ev* (1912). Aquí se acaba totalmente con el usual plan sinóptico. A partir de Lc se descubre un escrito sinóptico básico que haría actuar a Jesús principalmente en Judea y sus alrededores. Una serie de las más conocidas escenas galileas se traslada a Judea. El balance final es muy particular: resulta ser una tradición relacionada con la joánica, pero independiente de ella. La teoría de Mc y de las dos fuentes es archivada por Spitta. Mientras que el gran público teológico y filosófico siguió y sigue sin ser afectado por estas nuevas elaboraciones, los conocedores del tema reconocían, sin embargo, que el problema sinóptico no estaba resuelto. J. Weiss escribía en su disertación sobre los evangelios sinópticos en «Theol. Rundschau» 1913: «Tampoco puedo decir en absoluto que mi juicio esté ya tan definido como para publicarlo» (p. 183); «Ciertamente, el libro de Spitta señala de nuevo que el problema sinóptico no es susceptible de una solución completa; nos contentamos con un eclecticismo sinóptico y hacemos uso según el caso de las fuentes tal y como nos aparecen, primarias y secundarias» (p. 194) [33]. Este punto de vista es correcto: en la cuestión de la tradición primitiva, o bien del estado histórico de cosas de un determinado acontecimiento, sólo se puede decidir, en efecto, según los casos. Pero, pese a todo, no hay ningún motivo para un escepticismo demasiado grande en la cuestión sinóptica. La «teoría de las dos fuentes puede considerarse como un dato casi adquirido de la investigación y, en cualquier caso, como la más útil de las hipótesis aquí expuestas» [34]. Los trabajos de Spitta no han sido capaces de hacerla vacilar. Sin embargo, aunque Spitta ha prestado grandes servicios a la cuestión sinóptica, sus investigaciones tienen un significado sintomático: se debía y se debe luchar contra la valoración habitual de Mc. Este evangelio no contiene sin más el verdadero perfil histórico de la historia de Jesús. Incluso investigadores como J. Weiss y Well-

[32] Cf. Walther Haupt, *Worte Jesu und Gemeindeuberlieferung* (Untersuchungen zum NT, ed. por H. Windisch, fasc. 3) 1913

[33] Véase también Bousset en la Theol. Lit. Zeitung 1915, n.º 10 (recensión del libro de W. Haupt mencionado en la nota 32).

[34] Así F. Loofs, *o. c.*, 65.

hausen, que han dicho muchas cosas acertadas sobre la peculiaridad de Mc, siguen bajo la excesiva influencia de la valoración usual, es decir, de la sobrevaloración de Mc como una buena fuente histórica. Y tampoco Wendling, con su método completamente distinto de trabajo, está totalmente libre de lo dicho, cuando ciertamente ejerce crítica respecto a Mc, pero después pretende elaborar a partir del mismo Mc un perfil nuevo de la historia de Jesús, que sin embargo no es un relato satisfactorio, sino incoherente de hecho. Que Lc y Jn en muchos aspectos son históricamente más ricos, lo ha mostrado acertadamente Spitta. Pero, a partir de consideraciones históricas, ha formulado sin más un juicio literario que no se puede confirmar [35].

Consideraciones históricas y literarias se entremezclan con demasiada frecuencia en la investigación. Los defensores de la hipótesis de Mc poseen el conocimiento literario correcto de que Mc es el evangelio más antiguo, y de allí sacan la falsa conclusión histórica de que este evangelio tiene en conjunto un valor histórico superior al de los otros evangelios. Otros, como Spitta, tienen el conocimiento histórico correcto de que Mc no tiene este valor histórico, y extraen de ahí la conclusión literaria falsa de que no ha escrito el evangelio más antiguo. La presente investigación mostrará que Mc contiene el plan más antiguo de la historia de Jesús, pero que este plan es un esquema igual que el de Jn, y habrá que aclarar en qué consiste el procedimiento de este esquema. Mt y Lc, los intérpretes más antiguos de Mc, modificaron algo el plan que se les presentaba, del mismo modo que la tradición manuscrita ha intentado corregir muchos detalles. No es admisible que, al conocer la devaluación histórica del planteamiento de Mc, uno se adhiera sin más al de Jn, o que obtenga de este evangelio los indicios para la consideración de Mc. Se trata más bien de explicar el más antiguo marco de la historia de Jesús, que se ofrece en el segundo evangelio, a partir de sí mismo. Esto sólo puede darse con investigaciones detalladas de crítica literaria, teniendo especialmente en cuenta la cuestión sinóptica y la historia del

[35] Cf. M. Dibelius, *Herodes und Pilatus*, Z.n.t.W. XVI (1915) 116: «Pero muy fácilmente se cae en el viejo error de los teólogos: sacar juicios literarios a partir de puntos de vista históricos».

texto [36]. La cuestión sinóptica recibe de ese estudio concienzudo una iluminación especial, lo mismo que la cuestión del texto original oculta en sí problemas que quizás encuentren también una especial solución.

[36] La investigación de Wendling no tiene en cuenta estos dos factores (sinopsis e historia del texto). Con ello se cierra el paso a ciertos conocimientos.

Parte primera
HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN MARQUIANA EN EL SIGLO XX*

por

Antonio Rodríguez Carmona

* Cf. A. Rodríguez Carmona, «Historia de la investigación», en R. Aguirre Monasterio y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Introducción al Estudio de la Biblia 6), Estella [2]1994, 176-182.

El evangelio de Mc, olvidado hasta el siglo XVIII, pasó al primer plano de la investigación exegética en los siglos XVIII y XIX en el contexto de los estudios sobre la vida de Jesús y la cuestión sinóptica. La afirmación de la prioridad de Mc, propuesta por la hipótesis de las dos fuentes de Wilke-Weisse, fue un hito decisivo en este proceso.

1. La investigación marquiana comienza el siglo XX bajo la idea generalizada de la prioridad de Mc, considerado, junto a Q, como la fuente más antigua para conocer a Jesús, aunque su fiabilidad histórica no era valorada de forma igual. En línea con D. F. Strauss, que en el siglo anterior había considerado a Mc un mito, ahora la Escuela Liberal (cf. A. Harnack) lo consideraba poco fiable como fuente para conocer la vida de Jesús, que por eso la intenta reconstruir a base de Q. Por el contrario, la Escuela Escatológica (cf. A. Schweitzer, A. Loisy, J. Weiss) lo valora sustancialmente.

2. Pero quien realmente determinó la exégesis de Mc en este siglo fue W. Wrede, cuyos puntos de vista fueron profundizados y divulgados por W. Bousset y R. Bultmann. W. Wrede escribe en 1901 una obra [1] sobre el secreto mesiánico, representación teológica creada por la comunidad cristiana primitiva, cuya finalidad era justificar el invento del mesianismo de Jesús. Mc no fue su creador, pero sí la obra que más contribuyó a divulgar esta idea. La obra, por tanto, no tiene valor

[1] *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Gotinga 1901).

histórico, sino que presenta el Jesús creado por la comunidad primitiva. Unos años más tarde, en 1913, W. Bousset desarrolla con gran aparato científico esta presentación [2], describiendo los distintos pasos del desarrollo del mito hasta llegar a Mc. Finalmente R. Bultmann escribe diversas obras [3] en las que matiza y completa esta presentación de Mc prestando atención no sólo al origen y desarrollo del mito, sino también a su génesis literaria. Con relación al mito Jesús-Mesías e Hijo de Dios, describe las diversas etapas de su desarrollo y las grandes influencias externas que lo determinaron, como la gnosis y la figura helenista del *theios aner*. Para Bultmann la finalidad de Mc es «unir el kerigma helenista de Cristo —cuyo contenido esencial es el mito Cristo, tal como lo conocemos por Pablo (esp. Flp 2,6ss; Rom 3,24)— con la tradición sobre la historia de Jesús», punto de vista este que ha tenido mucha influencia en la investigación posterior. Importante es igualmente la contribución de Bultmann al estudio de la génesis literaria de Mc, como uno de los fundadores de la Escuela de la Historia de las formas (Formgeschichte).

3. La Escuela de la Historia de las Formas (Formgeschichte)

Fue iniciada en 1919 por K. L. Schmidt [4] y M. Dibelius [5] y seguida muy pronto, en 1921, por R. Bultmann. Aunque no coinciden en la terminología empleada ni en la descripción de la génesis concreta del material evangélico, todos coinciden en la afirmación de que Mc es un compilador de «formas» o pequeñas estructuras literarias que fue acuñando la comunidad cristiana primitiva, primero la judía y después la helenista, para dar respuesta a las diversas necesidades que se les iban presentando [6]. Consecuencia de este planteamiento fue el escepticismo ante el valor histórico de las tradiciones que transmite Mc, en su mayor parte creaciones de la comunidad primi-

[2] *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfänge des Christentums bis Irenäus* (Gotinga 1913).

[3] Cf. *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1921); *Theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1958).

[4] *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur altesten Jesusüberlieferung* (Berlín 1919).

[5] *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga 1919).

[6] Cf. R. Aguirre Monasterio, «La Escuela del Análisis de Géneros», en R. Aguirre Monasterio-A. Rodríguez Carmona, *o. c.*, 72-78.

tiva, y por otra parte la negación de que Mc sea una unidad literaria y teológica.

4. *Reacciones*

Los puntos de vista teológicos y literarios de la terna Wrede-Bousset-Bultmann y de la Escuela de la Historia de las Formas se apoyaban indudablemente en datos históricos y literarios objetivos, pero a la vez en apriorismos teológicos liberales. Esto explica el que las reacciones hayan estado muy influenciadas por apriorismos teológicos: el mundo científico liberal acogió globalmente bien los nuevos puntos de vista; por su parte, los círculos dogmáticos de las grandes Iglesias (católicos, anglicanos, luteranos...) adoptaron posturas reticentes o totalmente hostiles. Entre los no católicos hay que destacar la obra de autores como J. Schniewind, A. Schlatter, O. Culmann y V. Taylor, que intentaron leer críticamente y asumir e integrar en su teología todos los datos de la nueva corriente. Entre los católicos, la de M. J. Lagrange [7] y más tarde J. Schmid, autor alemán, traducido al español por los años 60, y que ha contribuido mucho al conocimiento de estas ideas en el mundo de habla hispana.

5. *Historia de la Redacción (Redaktiongeschichte)*

En los años 50 y siguientes nace y comienza a extenderse una fuerte reacción contra los postulados de la Historia de las Formas que minusvalora el valor de la tradición histórica y considera globalmente todo el material de Mc como un mosaico de «formas» creadas por la comunidad y sin unidad. Ya en los años 30 R. H. Lightfoot y E. Lohmeyer habían iniciado esta reacción, pero fue en los años 50 cuando se presenta con vigor por obra de H. Riesenfeld y especialmente de W. Marxsen. En 1954 Riesenfeld [8] escribe un artículo en el que defiende el valor de las tradiciones que recoge Mc, que en absoluto son todas creaciones de la comunidad primitiva. W. Marxsen publicó en 1956 una serie de estudios con el título de *Marcos el*

[7] Desde la 5.ª edición de su comentario a Mc. La primera es de 1910, anterior a las nuevas ideas.

[8] «Tradition und Redaktion im Markusevangelium», en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zu seinem 70. Geburtstag* (Berlín ²1954) 157-164.

Evangelista [9] en los que defiende que Mc es una unidad literaria y teológica, fruto de la reelaboración teológica que el autor hace de sus fuentes. Este punto de vista ha tenido una amplia aceptación y se ha intentado integrar en la medida de lo posible con los datos ofrecidos por la Historia de las Formas. Se trata de una aceptación genérica, ya que hoy día hay una gran diversidad de opiniones sobre la metodología que se ha de emplear, sobre el alcance de la reelaboración de Mc y sobre la finalidad que pretendía.

a) Método

La mayor parte de los exegetas estudian a Mc como una unidad literario-teológica, intentando combinar un estudio diacrónico o de historia de las fuentes y composición de la obra con otro sincrónico o estudio del texto en sí mismo. Pero los resultados son bastante diferentes, lo que ha creado cierta atmósfera de escepticismo ante el valor de esta metodología, como puso de relieve U. Luz en un célebre artículo publicado en 1980: «¿La investigación marquiana en un callejón sin salida?» [10], en el que manifiesta el desconcierto que produce el que tres autores (Pesch, Gnilka y Schmithals), que acababan de publicar sendos comentarios de dos tomos a Mc, presentasen tres Mc diferentes. Por ello hay un grupo de autores (J. Dewey, R. Fowler, I. van Iersel, G. Lüderitz, B. Standaert, D. Rhoads/ D. Michie, W. Telford...) que, prescindiendo de la problemática diacrónica, se centran en el texto tal como está, en el estudio sincrónico por medio de la *crítica de la narración (narrative criticism)* o estudio de las técnicas literarias y de la estructura del texto, empleando para ello los diversos recursos que ofrece la lingüística moderna, como el análisis estructural [11]. Desde otros puntos de vista, también se han aplicado a Mc

[9] *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Gotinga 1956). La finalidad de la obra era invitar a los discípulos a congregarse en Galilea para esperar la inminente parusía.

[10] «Markusforschung in der Sackgasse», TLZ 105 (1980) 641-655.

[11] Han aplicado el análisis estructural a toda la obra F. Kermode, van Iersel, J. Radermakers y otros. Otros han estudiado a Mc a la luz de los géneros literarios helenistas, como G. G. Bilezikian, T. Moser, A. Stock. Cf. A. Rodríguez Carmona, *o. c.*, 126, notas 13 y 14.

otras metodologías, como la sociológica (H. C. Kee) y la psicológica (E. Drewermann) [12].

b) Uso de las fuentes

Sobre el alcance de la reelaboración a que Mc somete sus fuentes, hay exegetas que opinan que lo hace con mucha libertad, llegando incluso algunos a afirmar que Mc crea relatos y que es imposible determinar el núcleo que puede subyacer a la obra, que es eminentemente teológica (cf. los discípulos de Bultmann). Contra este punto de vista hay exegetas que defienden el fondo histórico de la obra, como J. M. Robinson [13] y otros que opinan que Mc es un *redactor conservador*, que elabora superficialmente sus fuentes (cf. R. Pesch, G. Theissen y otros).

c) Finalidad

Son muy diversas y contrapuestas las opiniones de los exegetas sobre la finalidad de Mc. Simplificando [14], se pueden resumir en tres grandes líneas:

— Línea bultmaniana o mítica, que desarrolla los puntos de vista de Bultmann y está representada por Ph. Vielhauer, J. Schreiber y otros.

— Línea de la cristología correctiva, que defiende que Mc se escribe para corregir una falsa imagen de Cristo que tiene la comunidad. Dentro de ella hay dos corrientes, (a) una que sostiene que la cristología que se combate en Mc era de origen gnóstico y daba mucha importancia al motivo *theios aner* (cf. U. Luz, E. Schweizer y otros) y (b) otra que prescinde de estos motivos al describir la cristología que se combate, por no estar

[12] *Das Markusevangelium*, 2 vols. Olten-Friburgo de Brisgovia 1987.

[13] Cf. *The Problem of History in Mark*, Londres 1957.

[14] Prescindimos para ello de explicaciones que han tenido poco eco, como la litúrgica de P. Carrington, según la cual Mc es un leccionario, o la de J. Bowman, que opina que es una hagada pascual, o la explicación catequética de G. S. Schille y B. Standaert, que consideran a Mc como catequesis compuesta para la formación de los catecúmenos. Finalmente la explicación apologética sostiene que Lc es una *apologia ad romanos* que despolitiza el mensaje de Jesús para hacerlo aceptable al mundo romano después de la destrucción de Jerusalén el año 70 (S. G. F. Brandon, Ch. Masson y especialmente F. Belo).

clara la existencia real del motivo *theios aner* (J. Ernst, J. Gnilka, G. Minette de Tillesse, R. Pesch, K. Stock y otros).

— La tercera línea es una variante de la anterior y aplica el motivo *theios aner* a las ideas que tenían un grupo de discípulos sobre Jesús y la Iglesia. Se trata de polémica eclesial, en la que se corrige la falsa idea que tiene la comunidad, tipificada en Pedro y los discípulos, sobre Cristo. Las explicaciones concretas son diversas en los distintos autores (cf. Th. J. Weeden, W. H. Kelber, J. Mateos, N. Perrin, E. Trocmé, J. B. Tyson y otros).

6. Nuestra selección

Los trabajos de K. L. Schmidt *(Der Rahmen der Geschichte Jesu)* y de R. Bultmann («Die Geschichte der synoptischen Tradition») son representativos de la aportación de la Historia de las Formas y siguen teniendo valor. El primero lo ofrecemos como introducción de esta antología. De esta forma, como existe traducción española de la obra de Dibelius, el lector español tiene acceso a lo más importante de esta época.

El trabajo de H. Riesenfeld («Tradition und Redaktion im Markusevangelium») es un buen exponente de la Escuela Escandinava y su reacción ante la Historia de las Formas.

Puesto que está traducido al español el libro de Marxsen, exponente de la Historia de la Redacción, que minusvalora los aspectos históricos, el capítulo del libro de J. M. Robinson («History since a.D. 30 in Mark», en *The Problem of History in Mark)* es un buen ejemplo del intento de estudiar el carácter teológico-histórico de Mc.

G. Minette de Tillesse representa un serio intento católico de responder al problema del secreto mesiánico. De su obra se ofrece el último capítulo, conclusivo («Marc et l'histoire», en *Le secret messianique dans l'evangile de Marc).*

El artículo de Th. J. Weeden («The Heresy That Necessitated Mark's Gospel») es un buen exponente de la línea polémica eclesial.

Finalmente, el artículo de U. Luz («Markusforschung in der Sackgasse?») ha tenido mucha resonancia y ha hecho que se replantee el uso de los métodos histórico-críticos.

N.B. Sobre la formación de los evangelios y sobre Mc, ya están traducidos al español las siguientes obras y artículos:

P. Benoit, «Reflexiones sobre la *Formgeschichtliche Methode*», en *Exégesis y Teología* I (Studium, Madrid 1974) 211-251; «El pensamiento de R. Bultmann», en *ibíd.* 261-292; R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1981); *Jesucristo y mitología* (Ariel, Barcelona 1970); M. Dibelius, *La historia de las formas evangélicas* (Edicep, Valencia 1984); J. Dupont, «El capítulo de las parábolas», *Selecciones de Teología* 7 (1968) 237-246, cf. NRT 89 (1967) 800-820; B. Gerhardsson, *Prehistoria de los evangelios. Los orígenes de las tradiciones evangélicas* (Sal Terrae, Santander 1980); «Del judeo-cristianismo a Jesús por la Shema», *Selecciones de Teología* 13 (1974) 66-75, cf. RSR 60 (1972) 23-36; J. Gnilka, *El Evangelio según san Marcos*, 2 vols. (Sígueme, Salamanca 1986 y 1987); J. Jeremias, *Abba. El Mensaje central del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca 1989); E. Käsemann, *Ensayos exegéticos* (Sígueme, Salamanca 1978), cf. especialmente *Problemas neotestamentarios actuales* (135-157), *El problema del Jesús histórico* (159-189), *Los comienzos de la teología cristiana* (191-216); K. Kertelge, «La epifanía de Jesús en el Evangelio de Marcos», en J. Schreiner, *Forma y Propósito del Nuevo Testamento* (Herder, Barcelona 1973) 183-205; W. Marxsen, *El Evangelista Marcos. Estudio sobre la Historia de la Redacción del Evangelio* (Sígueme, Salamanca 1981); J. Schmid, *El Evangelio según san Marcos* (Herder, Barcelona 1966); E. Schweizer, «La aportación teológica de Marcos», *Selecciones de Teología* 9 (1970) 50-61, cf. EvT 24 (1964) 337-355; V. Taylor, *El Evangelio según san Marcos* (Cristiandad, Madrid 1980); A. Vanhoye, «Estructura y teología de los relatos de la pasión en los sinópticos», *Selecciones de Teología* 9 (1970) 107-118, cf. NRT 89 (1967) 135-163; Ph. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva* (Sígueme, Salamanca 1991).

LA REDACCIÓN DEL MATERIAL NARRATIVO Y LA COMPOSICIÓN DE LOS EVANGELIOS: EL EVANGELIO DE MARCOS*

Rudolf Bultmann

La actividad redaccional, que anteriormente hemos examinado, trató el material de discursos conjuntamente con el material narrativo, e incluso, en parte, lo llegó a introducir más allá del relato individual y lo adaptó a una narración continuada. En este sentido, todo el material, incluido el narrativo, tuvo que ser nuevamente redactado, pues aunque desde un principio consistiera en situaciones particulares, que lo hacían apto para la incorporación en una narración de la vida de Jesús, sin embargo estaba formado por elementos individuales sin conexión alguna. El trabajo resultante iría así mano a mano con la trabazón de todo el material en un relato coherente, y ésta es la razón por la que esta última parte de nuestra investigación trata de describir los evangelios en su totalidad. La descripción que sigue es ante todo una descripción histórico-literaria. Pero puesto que la labor literaria de los evangelistas no era biográfico-científica, sino que consistía más bien en dotar al «kerigma de una ubicación y una finalidad determinadas», entonces se hace necesario hablar a continuación del carácter teológico de los evangelios [1].

En el evangelio de Mc podemos ver claramente, y más aún cuando lo comparamos con el de Lc, que la tradición más

* Texto original: Rudolf Bultmann, «Die Geschichte der synoptischen Tradition» (FRLANT 29) (Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, [8]1970) 362-376, con las adiciones del Suplemento ([3]1966) 53-54. En el capítulo traducido el autor alude varias veces a otras partes de su obra. Traducción de José Pérez Escobar.

[1] Véase J. Schniewind, «Theol. Rundschau», N. F. 2 (1930) 151-158. Entre la abundante literatura, véase especialmente Fr. C. Grant, *The Growth of the Gospels*, 1933; R. H. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, 1934; y del mismo autor, *Locality and Doctrine in the Gospels*, 1938.

antigua estaba compuesta de secciones individuales, mientras que la conexión es secundaria. K. L. Schmidt ha sido quien ha demostrado esto detalladamente en un análisis riguroso [2]. Aquí nos interesa solamente subrayar lo fundamental, las manifestaciones típicas, y caracterizar las regularidades del hallazgo; en capítulos anteriores hemos llevado a cabo el análisis detallado de la mayor parte de las secciones. Pero, evidentemente, el análisis no siempre puede realizarse con absoluta certeza. Los indicadores de la situación original se encuentran tan estrechamente unidos con las introducciones y conclusiones redaccionales, que es imposible hacer una clara división entre ellos. Los indicadores que constituyen un requisito imprescindible para el relato subsiguiente, por regla general pertenecen al relato básico. Otros, especialmente indicadores de conexión, son obra de la redacción. A veces el análisis se hace más fácil cuando la introducción contiene dos motivos que pueden explicarse como supervivencia de elementos tradicionales y redaccionales; así Mc 6,45s. En otros casos la introducción contradice el relato que sigue, como la indicación efectuada en Mc 8,22: καὶ ἔρχονται εἰς βηθσαιδάν; sin embargo, el relato posterior se desarrolla fuera del pueblo. Es difícil juzgar en qué caso una indicación geográfica concreta pertenece al material básico de la tradición. Por lo general el escenario geográfico es indiferente para el relato, y muy difícilmente está unido a éste en su origen. Posiblemente, por otra parte, no todas las indicaciones geográficas son conjeturas redaccionales; algunas pueden haberse encontrado en la tradición antigua, y de aquí fueron transferidas a otros relatos. Las indicaciones de tiempo, por el contrario, casi nunca presupuestas por ningún relato, son, sin excepción, obra de la redacción. Finalmente, es dudoso que los nexos redaccionales se deban al mismo Mc o que pertenezcan a una fase más antigua de la redacción. Como

[2] *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, 1919, vease también Arn Meyer, *Festg fur A Julicher* (1927), pp 35-60 Véase ademas Ernst Lohmeyer, *Galilaa und Jerusalem*, 1936 Lightfoot (vease nota 1), como Lohmeyer, ve el plan de Mc en la oposición entre Galilea, lugar de la consumacion escatologica, y Jerusalén (En conformidad con esta hipótesis, G H Boobyer, «Galilee and Galileans in St Mark's Gospel», Bull of the John Rylands Library 35, 2 [1953] 334-338) También, Gerh Hartmann, *Der Aufbau des Mk-Evgs*, 1936, J M C Crum, *St Mark's Gospel*, 1936, W Marxsen, *Der Evangelist Mk*, 1956 H Riesendfeld, *Neutest Studien f Rud Bultmann*, 1954, pp 157 164, muestra cómo la tradicion de la que se ha servido Mc coincide con la estructuracion teologica y cristológica de su obra

resulta evidente, hemos de contar con éstos en algunos casos. Pero la decisión que se adopte en la mayor parte de los casos no es de gran importancia; lo verdaderamente importante es reconocer cómo ha trabajado la redacción en general. Y en todos los casos, el análisis muestra que Mc no hace uso de ninguna fuente que ya hubiera presentado una vida de Jesús, coherente en términos generales, y que fuese caracterizada como evangelio. Tampoco tiene mayor importancia que el texto de Mc sufriera posteriormente cambios redaccionales ocasionales en algunos de sus detalles.

Los presupuestos que subyacen en las exposiciones de los elementos individuales y las indicaciones de situación y tiempo han sido tratados en las pp. 67-69; 257-260 de esta obra. De acuerdo con éstos, Mc ha tratado el material tradicional del siguiente modo [3]:

1. Simple yuxtaposición

Se realiza mediante un simple καί: 1,16 (especialmente extraño aquí, porque es el primer relato del ministerio; Mt percibe este fallo y permite a Jesús trasladarse de Nazaret a Cafarnaún, cf. Mt 4,13); compárese καὶ γίνεται en 2,15, ἐγένετο en 1,9 (?); 2,23. Inferir de las repeticiones, como la de πάλιν, la existencia de fuentes diferentes, como hace W. L. Knox, *Sources* I, p. 19, me parece injustificado. Cf. 1,40; 2,23; 3,20; 7,1.32. Algunas veces καί intensificado por εὐθύς, que representa un modo de nexo temporal: 1,12.21 (si el comienzo del versículo καὶ εἰσπορεύονται κτλ pertenece a la sección previa); 6,45. A veces aparece también πάλιν, pero no con el sentido de «segunda vez», con referencia a un determinado caso anterior, sino simplemente como una fórmula de sucesión que equivale al arameo *twb:* 2,1.13; 3,1; 4,1; 11,27 [4]. Véase R. H. Lightfoot, *History and Interpretation*, pp. 36s.

2. Nexo de lugar

En primer lugar, éste es muy primitivo, puesto que solamente indica que Jesús salió «de allí» hacia el escenario del

[3] En la siguiente panorámica tomo en consideración todas las piezas individuales, como también las que son totalmente obra redaccional

[4] No es importante por principio que las lecturas variantes algunas veces sean distintas

relato siguiente. Por esta causa es tan frecuentemente utilizado el verbo ἐξελθεῖν: 1,29; 2,13; 6,1.34; 7,31; 8,27; 9,30; 11,12, o bien el verbo ᾿απελθεῖν: 1,35; 6,32.46; 7,24; 8,13, o también simplemente ᾿ελθεῖν, o ἔρχεσθαι: 5,1; 6,53; 8,10.22; 10,1.46; 11,27; 14,32. Además ἐκπορεύεσθαι en 10,17.46; 13,1 y αναχωρεῖν 3,7. Dos veces encontramos διπερᾶν en 5,21 y 6,53.

A veces la conexión se hace más ceñida al formular el verbo transitivo como «participium coniuctum», como por ejemplo 1,29 (ἐξελθόντες ἦλθον); 6,34; 7,31; 9,30; etc. El semitismo ἀναστάς (ἐξῆλθεν) también se encuentra varias veces: 1,35; 7,24; 10,1.

Algunas veces este nexo se expresa también en genitivo absoluto: 1,32; 5.2.21; 6,54; 10,17.46; 11,12; 13,1.3. En lugar de éste, o junto con él, se encuentra una oración con ὅτε en 1,32, 4,10; 7,17; 11,1; 14,12. Sobre la conexión redaccional mediante genitivo absoluto, véase K. G. Kuhn, EvT 1952/53, pp. 261s.

Típico es ἐκεῖθεν, bien con verbos de movimiento o con otros: 6,1; 7,24; 9,30; 10,1, que también entró en la tradición textual (como 1,19). En lugar de ἐκεῖθεν se encuentra, en ocasiones, la indicación más precisa del punto de salida, como en 1,29: ἐκ τῆς συναγωγῆς; 7,31: ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου; 11,12: ἀπό βηθανίας.

Dondequiera que aparezcan estas o análogas expresiones nos encontramos, ostensiblemente, con creaciones redaccionales. En todas ellas se contiene la indicación de destino que, algunas veces, estaba ya en la tradición recibida por Mc (1,29: εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος; 6,1: εἰς τὴν πατρίδα ἀυτοῦ; 6,46: εἰς τὸ ὄρος), pero que en su mayor parte procede de la redacción:

1,35: εἰς ἔρημον τόπον.

2,13: παρὰ τὴν θάλασσαν.
3,7: πρὸς τὴν θάλασσαν.
5,1: εἰς τὸ πέραν; cf. 5,21.

6,32: εἰς ἔρημον τόπον κατ᾿ἰδίαν. (la indicación ἔρημος τόπος no requiere, como muestra 8,1, haber pertenecido al relato original, pero podría haber derivado de él).

8,10: εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά (?).
8,13: εἰς τὸ πέραν.
8,22: εἰς βηθσαιδάν.
8,27: εἰς τὰς κώμας καισαρίας τῆς Φιλίππου.
10,1: εἰς τὰ ὅρια τῆς ᾿Ιουδαίας πέραν τοῦ ᾿Ιορδάνου.

6,53: εἰς Γεννησαρέτ.
7,24: εἰς τὰ ὅρια Τύρου.
7,31: εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας.
10,46: εἰς Ἰεριχώ.
11,27: εἰς Ἱεροσόλυμα.
14,32: εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανεί.

3. En todos estos casos, el nexo de lugar es a la vez temporal. Expresa la secuencia temporal, que, en ciertas circunstancias, puede indicar también un nexo material:

1,9: ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις; similarmente 8,1.

2,1: καὶ... δι' ἡμερῶν [5].

El nexo temporal de 4,35s es particularmente preciso; aquí la redacción ha encuadrado la unión de los elementos individuales no solamente con ἐν' εκείνῃ τῃ ἡμέρα, sino también con ὡς ἦν (ἐν τῷ πλοίῳ), para así establecer la conexión con 4,1ss (véase p. 230). Un interés especial por el contexto presenta 6,30-33. Por un lado establece la conexión con el envío de los discípulos, recogido en 6,7-13, y por otro establece los presupuestos para el relato posterior de la multiplicación. La necesidad de descanso de los discípulos será aprovechada para la búsqueda de un ἔρημος τόπος, y la multitud, necesaria para la multiplicación, será conducida a este lugar en el tiempo preciso. A este tipo de conexiones pertenece también la actual disposición de ciertos relatos, como 3,22-30 entre 3,20s y 31-35 (véase pp. 10-28), 5,25-34 entre 5,21-24 y 35-53 (pp. 228s), 6,14-29 entre 6,7-13 y 30ss (pp. 38s), 11,15-19 entre 11,12-14 y 20 (pp. 232s), 14,3-9 entre 14,1ss y 10s (p. 282) [6], 14,55-64 entre 14,53s y 66-72 (p. 290). En muchos casos la conexión se hace más compacta mediante la preposición de una palabra o de un giro; por ejemplo, 1,12 con 1,10s, unidos mediante la palabra πνεῦμα; 2,15 con 2,14 mediante τελώνιον - τελῶναι; 9,1 con 8,38, mediante ἐλθεῖν ἐν τῇ δόξῃ - ἐλθεῖν ἐν δυνάμει.

[5] Tales giros son típicos, y en la literatura popular encontramos caracteres semejantes; véase K. L. Schmidt, *Eucharisterion* (F. H. Gunkel) II 1923, pp. 84s. 110.

[6] E. v. Dobschütz en ZNW 27 (1928) 193-198, llama la atención sobre este recurso del estilo narrativo de Mc.

Una conexión más compacta en un contexto más amplio solamente se encuentra en el relato de la Pasión. Creaciones redaccionales como 14,1s.10s vinculan los episodios. Profecías como 14,17-21.27-31 (especialmente el tardío v. 28). 42, preparan lo que va a suceder. El último ministerio de Jesús en Jerusalén es condensado, poco hábilmente, junto con la Pasión en una sucesión de siete días, y los varios componentes de la última jornada son distribuidos entre las horas del día. Con 14,17 comienza la primera vigilia de la noche ('οψίας γενομένης), 14,27ss, pasa a la segunda, 14,66ss a la tercera, y con 15,1 (πρωΐ) comienza la cuarta [7]. Desde 15,25 en adelante encontramos intervalos de tres horas: 15,25 la hora de tercia, 15,33s la hora de sexta y nona; en 15,42: 'οψίας γενομένης. Pero incluso ya en la presentación de la vida de Jesús está incluido el fin, y así el Evangelio en su conjunto tiene un cierto nexo primitivo entre sus partes. Fuera de las predicciones de la Pasión, tales nexos pueden verse en las notas redaccionales *de 3,6; 11,18; 12,12.*

De este modo Mc ha dado a su colección la apariencia de un relato coherente, geográfica, cronológica y, en parte también, materialmente. Pero Mc manifiesta también un tacto inadecuado no sólo en la disposición y unión de unos relatos con otros, sino también en la necesidad de descripciones competentes. Algunas son solamente transiciones dilatadas o indicaciones de situación. Entre éstas consideramos los informes descriptivos de la enseñanza de Jesús, como 1,22.39; 2,1s (aquí la creación redaccional no puede distinguirse nítidamente de la tradición); 2,13 (καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς ἀυτὸν καὶ ἐδίδασκεν αὐτούς); 10,1b (καὶ συνπορεύονιαι πάλιν ὄχλοι πρός ἀυτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν ἀυτούς); también pertenecen a esta categoría 4,1s.33s. Debemos mencionar además las fórmulas conclusivas que recogen la impresión que causó Jesús o sus consecuencias, como 1,28 (καὶ ἐξῆλθεν ἡ 'ακοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην την περίχωρον τῆς Γαλιλαίας); 1,45; 12,34b.37b.

Más allá van las creaciones redaccionales que describen detalladamente la actividad curativa de Jesús: 1,32-34; 3,7-12;

[7] Ver M. Dibelius, ZNW 16 (1915), p. 115 s. Por supuesto, aquí no puedo estar de acuerdo con las conclusiones de Dibelius. De ningún modo encontramos alguna alusión al dato πρωὶ συμβύλιον ἑτοιμάσαντες en la indicación de la hora.

6,53-56. Del mismo modo, Mc estableció antes del relato del ministerio de Jesús una descripción sumaria de su predicación para el arrepentimiento (bajo influencia de la terminología usada en la predicación misionera cristiana) en 1,14s. Finalmente, la constitución de los Doce en 3,13-19 pertenece a este grupo. Mediante ella Mc fundamenta tanto la permanente compañía de los Doce (ἵνα ὦσιν μετ αὐτοῦ) como su envío (ἵνα 'αποστέλλῃ ἀυτοὺς κτλ). Para el análisis de 3,13-19, véase p. 65.

Por otra parte, Mc no tiene aún la necesidad, como Lc y el autor del evangelio de los Hebreos, citado en *Epiph. haer.* 30,13, de presentar a sus héroes, ni de introducir su aparición con una indicación general de la fecha. Mc presenta al Bautista y a Jesús sin una preparación previa, y en esto vemos manifiestamente claro que el autor está reuniendo relatos individuales, cuyos personajes eran conocidos para la comunidad, que no se concebían en un contexto literario más amplio.

El cuadro de conjunto del ministerio de Jesús que así resulta es como sigue. El ministerio de Jesús tiene lugar fundamentalmente en Galilea. Cafarnaún, que parece firmemente establecido en la tradición, y el Mar de Galilea, que ciertamente lo estaba, constituyen el punto central. Antes del viaje a Jerusalén, las fronteras sólo se cruzan ocasionalmente, y los nombres Bethsaida, Cesarea de Filipo y Decápolis, seguramente no vinculados a ninguna unidad particular, ya se habían unido con la tradición antes de Mc; lo mismo podemos decir de Tiro, que ciertamente es una elaboración redaccional. En esta área geográfica se desarrollan las escenas que forman parte del material bíblico utilizado por Mc y sus predecesores, y según la necesidad del relato eran transferidas de los relatos a los que pertenecían a otros distintos [8]. Cuando una redacción primitiva dio a Mc el motivo del escenario del litoral, que encontramos en 4,1s y 5,21, entonces los transfirió a 2,13 y 3,7. Especialmente mecánica es la transferencia del motivo de la barca de 4,1 a 3,9. Sobre Mc 4,1s véase pp. 351ss. La travesía por el mar, que desde el principio quedó fijada en los fragmentos 4,35ss y 6,45ss, es empleada reiteradamente por la redacción en 5,21; 6,31s.53; 8,10.13s. Ya mencionados en p. 358, la «casa y el camino» son los escenarios para las creacio-

[8] De indicaciones de lugar típicas en lugar de concretas trata también Herm. v. Soden, *Das Interesse des apostol. Zeitalters an der evg. Geschichte*, 1892, p. 140.

nes apotegmáticas. Podemos añadir la «sinagoga» en 1,21; 3,1; 6,2, encontrada por Mc aquí y en otras partes, y empleada también por él en 1,39. Encontró la «montaña» en su fuente tal y como aparece en 9,2 y quizá también en 6,46; en 3,13 la constituye en el lugar de la elección de los apóstoles y en 13,3, donde está el correspondiente escenario jerosolimitano del Monte de los Olivos, en el lugar de la instrucción secreta a los discípulos. Las secciones redaccionales mencionan viajar y, respectivamente, predicar y curar en aldeas y ciudades, en 1,38.45; 6,6b.56; 8,27.

Se concibe a Jesús enseñando y curando. Aparte de los diálogos y las parábolas, la observación sobre la actividad magisterial es muy a menudo totalmente esquemática, cf. 1,21s; 2,2.13; 6,2.6.34; 10,1; 12,35. Jesús enseñando es una visión persistente; véase 12,14: ... ἐπ ἀληθείας τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ διδάσκεις y 14,49: καθ'ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμας ἐν τῷ διδάσκων. De igual modo, la imagen de Jesús curando, como lo muestran los relatos de curación y los sumarios en 1,32-34; 3,7-12; 6,53-56, y como lo manifiestan las observaciones de 1,39; 5,27s; 6,5. En cuanto maestro, Jesús aparece sentado (4,1; 9,35; 12,41; 13,3) y la gente está alrededor de él (3,34). Otras veces se dice que él περιπατεῖν (1,16), περιάγειν (6,6) o παράγειν (2,14) [9]. Finalmente se menciona el motivo de Jesús rezando en 1,35; 6,46; 14,32ss. Muy importante es tener en cuenta las imágenes típicas de Jesús que utilizaron Mc y su círculo; y es importante también clarificar que las características que configuran este cuadro pertenecen al proceso redaccional.

A este cuadro pertenece además la observación acerca de la multitud que acudía a él y lo rodeaba, realizada siempre en términos típicamente hiperbólicos.

1,32s: καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν.

1,45: καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.

2,2: καὶ συνήχθησαν πολλοί, ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν.

2,13: καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἤρχετο πρὸς αὐτόν.

3,9: ἵνα πλοιάριον προσκαρτερῇ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἵνα μὴ θλίβωσιν αὐτόν.

[9] En estas expresiones los manuscritos varían frecuentemente.

3,20: καί συνέρχεται πάλιν ὁ ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτούς μηδὲ ἄρτον φαγεῖν.

4,1: καί συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος ὥστε, αὐτὸν εἰς πλοτον ἐμβάντα καθῆσθαι ἐν τῇ θαλάσσῃ.

5,21: συνήχθη ὄχλος πολύς ἐπ'ἀυτόν.

5,24: καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ὄχλος πολύς, καὶ συνέθλιβον αὐτόν; cf. v. 31.

6,31: ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν ἐυκαίρουν.

6,55s: περιέδραμον ὅλην τὴν χωραν ἐκεινην κτλ.

8,1: πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος.

En relación con éstas aparecen también las situaciones de «distanciamiento de la gente» (H. J. Ebeling, *Messiasgeh.*, pp. 116s), en 3,9; 4,1; 6,31s. Quizá también 1,45a; 3,7; 7,24; 9,30s.

En 3,7s concurre de todas las comarcas la ὄχλος, y se presupone siempre como séquito en 7,14; 8,34; 9,14s; 10,1.46; 11,18; 12,12.37b. Todos los enfermos son llevados hasta Jesús: 1,32; 3,10; 6,55s (y los relatos propios). Se trata, evidentemente, de una presentación esquemática, obra de la redacción. Por esta razón es imposible inferir de Mc nada acerca de la actitud histórica de Jesús con la gente, o del desarrollo de su relación con ella.

Esquemática es también la aparición de los oponentes, que aparecen exactamente donde el autor los necesita, según se ha mostrado en pp. 54s. en el estudio de los diálogos de conflicto. Esquemática y redaccional es también la aparición de los discípulos que acompañan a Jesús. Ciertamente los discípulos como grupo tienen su lugar en los fragmentos de la tradición más antigua. No solamente en 9,14ss, donde lo más notable de la perícopa reside en el contraste entre Maestro y discípulos, sino también donde éstos son utilizados como pretexto para presentar a Jesús: en los relatos de la tempestad calmada, 4,35ss, del caminar sobre el mar, 6,45ss, de la bendición de los niños, 10,13s; o en función subordinada como en la multiplicación y en 5,31, entre el gentío. Naturalmente aparecen además en ciertos diálogos de conflicto: 2 (18-20) 23-26; 7,1-8.

Además algunos discípulos pertenecen también a ciertas unidades de la tradición: 1,29-31 (la suegra de Pedro); 5,37 (el

que le acompaña junto a la hija del ἀρχισυνάγωγος); 9,2-8 (transfiguración); 9,38-40 (el exorcista desconocido); 10,35-40 (los hijos de Zebedeo); 14,33 (Getsemaní); y naturalmente en los relatos de vocación (1,16-20; 2,14).

En la tradición posterior, y fundamentalmente en el mismo Mc, se presupone que los discípulos, como grupo, —aparte de los pasajes que tratan de la vocación, envío y retorno, 3,13-19; 6,7-13.30-33—, acompañan siempre a Jesús; y es así como debemos comprender 2,15s; 3,7; 4,10.34; 6,1.53s (indicado por el verbo en plural); 8,22 (verbo plural). 27; 10,46, y también la semana jerosolimitana, en 11,12.19.27, etc. Que se trata de una presentación esquemática se sigue del hecho de que los discípulos aún no habían penetrado en algunos relatos individuales de la tradición, en los que solamente aparece Jesús: 1,40ss; 2,1ss; 3,1ss; 7,24ss (Mt 15,23 añade «los discípulos»); 7,32ss; 8,22ss. Más particularmente, sin embargo, en el comienzo del relato se nombra frecuentemente a Jesús como el único sujeto (verbo en singular), mientras que según la conexión redaccional deberíamos esperar mencionados a él y a sus discípulos (verbo en plural). Con frecuencia esto provoca un conflicto entre plural y singular, que manifiesta una mezcla entre tradición y redacción:

1,21: καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφ. καὶ εὐθὺς... εἰσελθὼν (?)... ἐδίδασκεν (al final del v. 29 se lee: καὶ εὐθὺς... ἐξελθόντες ἦλθον).

5,1: καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν... χαὶ 'εξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου.

5,18.21: καὶ ἐμβαίνοντος αὐτοῦ εἰς τὸ πλοῖον... καὶ διαπεράσαντος τοῦ 'Ιησοῦ.

10,46: καὶ ἔρχονται εἰς 'Ιεριχώ καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ 'Ιερ. Y ahora sigue un desarrollo redaccional: καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, mientras que se hubiera esperado: καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν y ciertamente sin 'από 'Ιερ.

11,15: καὶ ἔρχονται εἰς 'Ιεροσόλυμα καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο...

11,27: καὶ ἔρχονται πάλιν εἰς 'Ιεροσόλυμα καὶ ἐν ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτου.

El estado de la situación puede verse claramente a través del modo de proceder del copista que, bajo presión de la presentación esquemática, bien pone un verbo singular en plural,

o bien suaviza la yuxtaposición del plural y singular cambiando el plural en singular, y así revela lo que podría haber ocurrido en el tratamiento de las perícopas cuando el relato fue separado de su contexto y contado como un relato aislado de Jesús [10]. El texto original de 9,14 (D syr^{sin}) obviamente leyó: καὶ ελθὼν... εἶδεν, mientras que la mayoría de los testigos leen: καὶ ἐλθόντες εἶδον. También en 8,22 es preferible ἔρχεται (ℵ AΓ al.) a ἔρχονται (ℵ c BCD al.). Otros casos en los que D y syr^{sin} leen el singular son 10,46; 11,1.12.15.20.27. Por supuesto, la determinación no es siempre segura.

Por último, esta apreciación se confirma por el estudio de la evolución posterior: se sobreentiende siempre que los discípulos eran constantes compañeros de Jesús; así aparecen con él, por ejemplo, en el Pap. Ox. V 840,22 (Kleine Texte 31,5). Sobre Mt y Lc trataremos más abajo. Así pues, la presentación se hace dogmática: en cuanto compañeros permanentes, los Doce eran los testigos autorizados del Evangelio (Hch 1,21s; 10,39s). Ellos mismos afirman frecuentemente tal autoridad en la Epist. Apost. (ed. C. Schmidt, pp. 28,13; 35,10s; 36,1s).

Incluso cuando Mc habla de los discípulos como grupo, a quien tiene en mente es a los Doce (con toda probabilidad, ingenua e irreflexivamente, incluso en pasajes anteriores a la vocación, cf. 2,15s.18.23; 3,7.9). Los δώδεκα son expresamente mencionados —aparte de 3,13-19; 6,7-13— en 4,10; 9,35; 10,32.41 (οἱ δέκα, D οἱ λοιποί); 11,11; 14,17, y además se llama a Judas εἷς τῶν δώδεκα en 14,10.20.43. Todos estos pasajes son obra redaccional secundaria de Mc y, tal vez en parte, de copistas posteriores [11]. Donde la tradición antigua y la tradición anterior a Mc hablan de los μαθηταί, no es probablemente original que se refiera a los Doce, ciertamente no a un círculo limitado de discípulos, sino a un círculo fluctuante de discípulos como el que rodea a Jesús en 3,34 (ver p. 71s). Es muy significativo que Mt 12,49 en lugar de περὶ ἀυτὸν κύκλῳ καθημενοι (Mc 3,34) mencione a los μαθηταί, en los que, sin duda alguna, ve a los Doce; aquí tenemos la idea que Mc introdujo en todo el material de la tradición, presentada ahora en un relato individual.

[10] K. L. Schmidt, *Rahmen der Geschichte Jesu*, p. 276.

[11] Cf. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1911 (2 ed.), p. 139, especialmente claro es 4,10, ver p. 351, 1.

Sin menoscabo de lo que se dijo en p. 338 sobre la tendencia secundaria a la individualización mediante la imposición de nombres, mantengo como probable que las secciones de la tradición que usan nombres de discípulos individuales proceden de un tiempo más antiguo en el que la idea de los Doce como compañeros permanentes de Jesús aún no se había formado o no se había impuesto. Creo también que la mención de los discípulos en los siguientes pasajes es original: 5,37; 9,38; 10,35 y probablemente también 13,3. En 1,29 (pp. 226s.) y 9,2 (p. 279) solamente habría sido originalmente nombrado Pedro; los otros tres nombres fueron añadidos por influencia de 6,16-20 y en 1,29 se deben a un copista de Mc, pues faltan tanto en la reproducción de Mt como en la de Lc. Fuera de la tradición de Mc, Lc 9,54 quizá pertenezca también a tales secciones tradicionales. Es completamente natural que originalmente se contase que un grupo indefinido de μαθηταί rodeaba a Jesús, y cuando se contase algo referente a tales μαθηταί entonces se mencionara el nombre de uno u otro. Después surge la idea de los δώδεκα en primer lugar, y la imaginación novelística posterior puso de relieve, según necesidad, a uno u otro del círculo de los δώδεκα, sin por ello ofenderlos. (Sobre los μαθηταί, los Doce y los tres, véase también Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem*, p. 59.)

La actividad redaccional de Mc (y sus predecesores) que hemos descrito se apoya esencialmente en motivos literarios, aunque también se mezclan motivos dogmáticos en la presentación de Jesús como Maestro y Taumaturgo, atacado constantemente, y en la idea de los δώδεκα. Pero además Mc está influido en su composición por motivos *dogmáticos*, a los que debemos referirnos, aunque brevemente, en vista del gran interés que han mostrado en ellos Wrede, Wellhausen, M. Dibelius y A. Fridrichsen. La caracterización de Mc, por Dibelius, como el libro de las epifanías secretas es muy acertada [12]. Por una parte, la vida de Jesús es presentada como una serie de revelaciones. El bautismo y la transfiguración son epifanías para Mc: los relatos del conjuro de la tormenta y del caminar sobre el mar exponen epifanías, como también los relatos de multiplicación. Las curaciones revelan al Hijo de Dios, especialmente la expulsión de los demonios, que por sus poderes sobrenaturales reconocen al Hijo de Dios. Además, Jesús se

[12] *Formgeschichte des Evangeliums*, 1919, p. 64.

revela a los suyos en las instrucciones secretas a sus discípulos, y en cuanto el Exaltado realmente se les apareció (9,2ss), entonces les habló como tal (8,34; 13,9-13). Pero, por otra parte, sobre las revelaciones se echa un velo de secreto: los demonios deben guardar silencio, los curados no pueden contar el prodigio; Jesús busca la soledad y el retiro; proclama parábolas para ocultar el secreto del Reino de Dios. El miedo, que originalmente caracteriza la impresión que provoca el milagro, caracteriza también la impresión que provoca la enseñanza [13]. Los discípulos no deben hablar sobre lo que han visto y oído hasta su resurrección, incluso ellos mismos no pueden entrar, propiamente, en el secreto de su mesianismo; la incapacidad para comprender se cierne sobre ellos como un encantamiento. En todas estas características ha sido reconocido extensamente el elemento dogmático. Para el autor, éstas eran el medio para poder escribir una vida de Jesús como el Mesías, en la medida de lo posible, sobre la base de la tradición disponible y bajo el influjo de la fe de la comunidad en la que estaba [14]. Podemos dejar por ahora indecisa la cuestión sobre la teoría del secreto mesiánico, si se puede explicar como una apologética, es decir, como respuesta a la pregunta por qué Jesús no fue universalmente reconocido como Mesías, o como un encubrimiento del hecho de que la fe en Jesús como Mesías comienza con la fe en su resurrección. Tengo por cierta la segunda hipótesis, y Wrede opinó lo mismo [15]. En cualquier

[13] θαμβεῖσθαι Mc 10,24; ἐκπλήττεσθαι Mc 1,22; 6,2; 10,26; 11,18; Mt 7,28; 22,33; Lc 4,32; véase Hch 13,12; θαυμάζειν Mt 22,22; Lc 20,26. Véase E. Peterson, Είς θεός, p. 195.

[14] Estoy de acuerdo con la descripción característica de la Formgeschichte des Evangeliums que M. Dibelius da en las pp. 57-66, prescindiendo de las observaciones crítico-literarias. Véase en la segunda edición de *Formg.* especialmente pp. 255s; 231-234. 278s. 297.

[15] Ver mi trabajo en ZNW 19 (1919/20), pp. 165-169. E. Bickermann (ZNW 22, 1923, pp. 122-140) establece una analogía entre el secreto mesiánico de Mc y el secreto que se extiende sobre la vida de los héroes y en parecidas «vitae» de los profetas, en las que la revelación divina y la vocación de los héroes, respectivamente, precede a su presentación en público. El secreto, en este caso, cae sobre el primer período de los profetas, y en tales «vitae» se encuentran también los motivos de la imposición de silencio y del entendimiento de los discípulos (a.a.O.S., pp. 125s. 128s). Pero en su totalidad no podemos hablar de analogía; porque la confesión del Mesías en Mc,8,27ss no es en absoluto el punto crucial a partir del cual se datara la presentación pública de Jesús, y además, la imposición de silencio permanece posteriormente (8,30; 9,9). Al acontecimiento del momento crucial en las

caso, el autor ha logrado, con los medios a su alcance, poner la tradición bajo una luz determinada e imprimirle el sentido que necesitaban las comunidades helenísticas de la esfera paulina; vinculándola con el kerigma cristológico del cristianismo, anclando en ella los misterios cristianos del Bautismo y la Cena del Señor, y ofreciendo por vez primera una presentación de la vida de Jesús que pudo ser correctamente caracterizada como εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ (Mc 1,1). No pienso que tenga razón M. Dibelius [16] cuando dice que primer evangelio, en sentido estricto, es el de Mt, mientras que para Mc la palabra «Evangelio» es una categoría que escapa a su libro. Mc podría haber sido muy bien el evangelio normal para el cristianismo helenístico de la esfera paulina, y es la unión de Mc con el material discursivo de Q, más que la palabra εὐαγγέλιον, lo que realmente se percibe como impropio [17].

Justamente en esto se manifiesta la finalidad del autor: en la unión del kerigma helenístico sobre Cristo, como lo conocemos por Pablo (esp. Flp 2,5ss; Rm 3,24), con la tradición sobre la historia de Jesús. Es completamente natural que, para esta finalidad, recogiera y uniera apotegmas y relatos de milagros. Ahora bien, limitarse a los relatos de milagros hubiera sido insuficiente; sobre todo porque toda su empresa, que solamen-

«vitae» de los profetas correspondería más bien la resurrección de Jesús. Tampoco cae el bautismo de Jesús bajo el punto de vista de la vocación profética, ni tampoco Jesús se encuentra, como Baalschem, con la prohibición de manifestarse. A. Fridrichsen *(Le problème du miracle,* 1925, pp. 76-82), que no trata el problema en su totalidad, piensa que la imposición del silencio a los demonios y a los enfermos curados tiene su origen en una tendencia apologética, pero éstos se orientan mejor contra la sospecha de Jesús como mago y taumaturgo que reclama publicidad. Tampoco considero satisfactoria esta explicación. H. J. Ebeling, *Das Messiasgeh. u. die Botschaft des Markus-Evangelisten* (1939), rechaza tanto la teoría apologética como la interpretación de Wrede. El secreto en Mc quiere mostrar la grandeza del misterio revelado y, con ello, advertir la ventaja y la responsabilidad del que escucha y lee. Véase además E. Sjörberg, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien,* 1955; G. H. Boobyer, NtSt 6 (1959/60), pp. 225-235; T. A. Burkill, ZNW 52 (1961), pp. 189-213.

[16] *Formgeschichte des Evangeliums,* p. 81.

[17] M. Werner *(Der Einfluss paulinischer Theologie im Mk-Evg,* 1923) ha mostrado que Mc no depende de la teología paulina. Pero el tipo de cristianismo helenístico, al que Mc pertenece, no ha sido positivamente considerado, puesto que Werner no ha distinguido en Mc entre Tradición y Redacción y entre Historia de Tradiciones. Que éste sea el tipo, al que incluso también pertenece Pablo, puede verse como fruto de la detalladísima investigación de B. W. Bacon, con la colaboración de Werner, *The Gospel of Mark,* 1925.

te se explica por la importancia que la tradición tenía, sería ininteligible de haber eliminado una parte constitutiva como los apotegmas. Los apotegmas, por su parte, eran el puente hacia los dichos de Jesús, de los que Mc ofrece, evidentemente, una selección. M. Dibelius ha visto correctamente que la pregunta no se debe poner en los siguientes términos: ¿por qué Mc ha ofrecido solamente una selección de dichos del Señor? sino más bien: ¿por qué aceptó especialmente algunos? [18] Dado que los dichos fueron coleccionados originalmente con finalidad parenética, su incorporación al Evangelio no se entiende en sí misma. Pero una vez que se había realizado una composición por la unión entre relatos de milagros y apotegmas, no hubiera sido comprensible a la larga mantener apartados de dichos del Señor. Ellos tuvieron que ser entonces adaptados y, como ya hemos visto, ajustados a la forma apotegmática.

Debemos precisar que estas consideraciones, que pretenden poner de manifiesto los motivos de la composición de Mc, tienen puesto el ojo en el «Evangelio como un fenómeno en la historia de la literatura». Con esto no quiero decir que fuera a través de este proceso histórico-literario como los apotegmas y los dichos del Señor se introdujeron en el marco de la proclamación cristiana de Jesucristo, en la esfera del Evangelio en un sentido amplio. Lo que quiero decir es que aquel proceso histórico-literario es en último término comprensible solamente sobre la base del presupuesto fundamental de que, en todos los dichos que se refieren de Jesús, él dice quién es reconocido en la fe y en el culto como Mesías y Señor, y quién, proclamando sus obras y anunciando sus dichos, está realmente presente en la comunidad [19]. Desde este punto de vista, incluso la teoría del «secreto mesiánico» no es un fenómeno meramente literario, sino la pertinente y necesaria expresión de la fe en un Mesías cuya característica era lo «incógnito». Pero esta problemática no podemos proseguirla aquí [20].

[18] *Formgeschichte des Evangeliums*, p. 77; véase pp. 237-239. 259-262: Mc presenta solamente una antología de la enseñanza de Jesús y, por consiguiente, no reunirá todo el material. Las parenesis serían transmitidas, bajo otras condiciones, como hechos de Jesús. La pregunta que fue respondida positivamente por B. Weiss sobre si Mc conoció (e hizo uso de) la fuente Q sería posteriormente negada con razón por Burton H. Throckmorton (JBL 67 [1948] 319-329).

[19] Ver J. Schniewind, «*Theol. Rundsch.*», N. F. 2 (1930) 142.158s.

[20] Ver J. Schniewind, a.a.O.S. 186s.

El hecho de que Mc, según hemos visto, fuera el primero en intentar escribir un εὐαγγέλιον, que fuese al mismo tiempo una presentación de la vida de Jesús, responde al hecho de que en Mc, más que en Mt y Lc, el elemento mítico resalta más intensamente. Pues si en aquéllos se intensifica el elemento milagroso y se introducen nuevos elementos míticos, no obstante, en la proyección del conjunto, el mito de Cristo retrocede en favor de la imagen del ministerio terreno de Jesús; en Mt, porque presenta a Jesús como Maestro en su más alto grado; en Lc, porque concibe su tarea, ya desde el principio, como historiador y como evangelista. El único momento esencial del mito de Cristo que Mc no incluyó fue el Jesús pre-existente. Esta idea dogmática, evidentemente, no se deja unir fácilmente con una presentación de la vida de Jesús; Juan fue el primero en utilizarla. Con todo, Mc también ha puesto el comienzo de su libro bajo el punto de vista dominante de la epifanía: el Bautista no es en Mc el predicador de la penitencia, sino que su papel es introducir a Jesús; y es el bautismo lo que primero cuenta Mc acerca de Jesús [21].

Por lo demás, la selección de material realizada por Mc no pudo haber estado determinada por el fundamento mítico del kerigma. A Mc le fue dada la proyección cronológica del conjunto, es decir, la presentación en el bautismo, la primera entrada en escena y el ministerio hasta el viaje hacia Jerusalén y hacia la crucifixión. En los casos individuales no es fácil resolver la cuestión del orden; en esta sede no podemos tratarla. Pero quisiera hacer patente que la ordenación del material está a menudo determinada por bases totalmente accidentales, principalmente por las pequeñas colecciones de las que disponía Mc. Entre éstas encontramos la sección 1,16-39, la colección de las disputas en los cc. 2 y 3 (que Mc ha ampliado con otra tradición y con ingredientes redaccionales); la sección 4,35-5,43, etc. Pero no pretendo gravar mi estudio con la teoría de las fuentes, sino solamente acentuar que, en el empeño por averiguar las ideas conductoras del plan de Mc, debemos tener en cuenta las colecciones de material de las que disponía el autor [22]. Como en estas colecciones, el orden del material jugaba una función importante (así en los cc. 2 y 3), Mc mismo trabajó frecuentemente según el mismo principio. Por esta cau-

[21] Ver M. Dibelius, *Formgeschichte des Evangeliums*, p. 65.
[22] Véase p. 347, 2.

sa, no solamente es desacertado inferir del plan de Mc conclusiones referentes a la cronología y evolución de la vida de Jesús [23], sino que, por la misma razón, es también imposible presentar, salvo pocas excepciones, que es imposible hablar de épocas en la presentación de Mc. Wrede observó correctamente que es imposible hablar de épocas en la presentación de Mc. Que en 2,1-3,6 (cf. 35) se narran los conflictos entre Jesús y los líderes del pueblo, es totalmente accidental y no se apoya en pragmatismo alguno de Mc; también reproduce tales escenas en los cc. 7, 8 y 10. Que los conflictos se colocan en una secuencia más precisa, se debe a una reflexión historizante; éstos aparecen como preparaciones apropiadas para la catástrofe final. Incluso la asunción de que 3,7-6,13 cae bajo el tema de la actividad de Jesús entre la gente y la actitud negativa de ésta, solamente la acepto en la medida en que este tema puede aplicarse a toda la vida de Jesús. Considero que es completamente ilusorio creer que la selección y organización del material en esta sección fue influido por este punto de vista. La actividad de Jesús y la actitud del pueblo son, desde el principio hasta el final de Mc, exactamente iguales. Tampoco considero acertado titular la sección 6,14-8,26 «el ministerio de Jesús en el país de los gentiles»; solamente expresa el deseo de encontrar un título genérico para toda una sección, un deseo que se apoya en unas pocas indicaciones geográficas irrelevantes que Mc en parte se encontró y en parte añadió, según su propia conjetura, pero que solamente tienen la finalidad de enmarcar un relato individual en un ámbito geográfico, y que, por tanto, no permiten sacar otras conclusiones.

Mc no domina suficientemente su material para poder aventurarse a una construcción sistemática. La única verdadera sección —aparte de la introducción y de la estancia en Jerusalén— es la confesión de Pedro en 8,27ss. Por supuesto, no en el sentido de que el ministerio de Jesús recibiera en su

[23] Que con razón y definitivamente ha demostrado K. L. Schmidt (*Der Rahmen der Geschichte Jesu*). G. Hartmann, *Der Aufbau des Markusevg.*, intenta justificar, en un ensayo poco claro, la estructura de Mc como siete principales divisiones simétricas. Importante para responder a la pregunta sobre las fuentes de Mc y su actividad redaccional son las siguientes obras: W. L. Knox, *The sources of the synoptic Gospels I St. Mark*, 1953; P. Parker, *The Gospel before Mark*, 1953; A. Kuby, ZNW 49 (1958) 52-64; J. P. Brown, JBL 78 (1959) 215-227; T. A. Burkill, ZNW 51 (1960) 31-46; S. G. F. Brandon, NtSt 7 (1960/61) 124-141; M. Karnetzki, ZNW 52 (1961) 238-272.

totalidad un nuevo giro (en esto Wrede tiene totalmente razón), sino solamente en cuanto que en este momento comienzan las instrucciones esotéricas sobre la nueva concepción del Mesías. Se trata de una verdadera época solamente para el lector, no para la vida de Jesús, pues Mc no presenta el reconocimiento de Jesús como una nueva adquisición, como el fruto de su ministerio y su aprecio en situaciones externas e internas, ni tampoco presenta el reconocimiento de los discípulos como el resultado de un proceso. Tampoco tienen las nuevas revelaciones ninguna consecuencia para la conducta de Jesús y sus discípulos, salvo que ahora, por vez primera, Mc puede introducir un relato como el de la petición de los Zebedeo. El hecho de que los discípulos jueguen un gran papel en esta sección, se debe simplemente a que ellos son los sujetos receptivos de las enseñanzas. Así, ellos representan al lector, es decir, a la Iglesia. El autor no está interesado en los discípulos como personajes históricos ni tampoco en la relación de éstos con Jesús. Finalmente, en el material de la tradición que Mc utiliza en 8,27-10,52, apenas si encontramos diferencias respecto a lo anterior: el pueblo y los enemigos aparecen de la misma manera que antes; a lo sumo, Mc utiliza conscientemente algunos proverbios en los cc. 8 y 9, que con anterioridad hubieran sido ininteligibles. En menor grado, también es verdad que 8,27-10,52 ocupa un lugar especial en Mc: aquí el kerigma cristiano ha logrado influir más poderosamente en la presentación.

TRADICIÓN Y REDACCIÓN EN EL EVANGELIO DE MARCOS*

Harald Riesenfeld

La construcción de los evangelios y los condicionamientos que han llevado a su composición en la forma transmitida pertenecen a los problemas neotestamentarios cuyas conexiones, gracias a la reciente labor exegética, aparecen cada vez más claras, pero cuya solución en puntos decisivos sigue siendo hoy como ayer discutida, con lo que en última instancia permanece en la oscuridad. La razón de esta situación es naturalmente, por un lado, que se trata aquí de cuestiones histórico-literarias extraordinariamente difíciles, como ocurre también, por ejemplo, en el caso de las epopeyas homéricas. Por otra parte, es imposible ignorar a este respecto que la totalidad de los intentos de solución, que han sido aportados en gran número y desde diversas perspectivas, están condicionados en algún modo y a fin de cuentas por la cuestión del ser de la persona de Jesús. En interés de una investigación carente en lo posible de presupuestos, debemos ser conscientes de que, en lo tocante a la comprensión de los evangelios, una absoluta ausencia de presupuestos es simplemente impensable, y esto por la sencilla razón, sin embargo tan incómoda metodológicamente, de que el presupuesto último de nuestros evangelios es el Evangelio de Jesucristo, que tiene en la persona de Jesús su origen y meta.

Las mencionadas dificultades para alcanzar un análisis objetivo y con ello un consenso de opinión son, dentro de la investigación sinóptica, especialmente notables en el caso del

* Texto original: Tradition und Redaktion im Markusevangelium, «*Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann zn seinem*», *70.* Geburgstag 1954 (BZNW 21, Berlín [2]1957) 157-164. Traducción de José P. Tosaus.

evangelio de Mc, puesto que —según se representa el proceso de creación de los tres primeros evangelios— ofrece muy claramente el punto de partida para una investigación regresiva sobre el desarrollo de la elaboración de la literatura evangélica. Esto significa que las cuestiones básicas sobre el modo de la tradición y de la redacción, así como sobre su relación recíproca, reclaman aquí una respuesta decisiva y de principio, que a su vez ha de constituir ulteriormente la base de la valoración y comprensión de los restantes evangelios. El admirado homenajeado, a quien están dedicadas con agradecimiento estas líneas en el marco de la presente colección, ha brindado también a la investigación neotestamentaria, y no en pequeña medida, aportaciones innovadoras y fecundantes en lo que respecta al problema de la génesis de la literatura evangélica. Y esto atañe especialmente al evangelio de Mc, dado que en el libro de Bultmann sobre la historia de la tradición sinóptica se encuentran fijados todos los puntos esenciales de la cuestión del material de tradición y del trabajo redaccional [1], siendo de insustituible utilidad para todos los que avancen posteriormente en la búsqueda de los inicios de la composición de los evangelios.

Por lo que respecta a la transmisión, que ha de suponerse en el tiempo que media entre la vida de Jesús y la forma definitiva del evangelio de Mc, es evidente que se debe contar con unidades de diferente género (Form) y con agrupaciones de tales unidades. Además, de ningún modo se debe pasar por alto que a la tradición evangélica del cristianismo primitivo pertenecían, no sólo los elementos de material que se transmitirían por sí solos con un género (Form) más o menos cerrado, sino también lo que desde el principio ha aportado una dimensión difusiva y sumaria a la tradición, en parte coincidente con él, y que recientemente se suele designar con el término «kerygma». Este kerygma, el mensaje del Crucificado y Resucitado, es efectivamente el presupuesto y la fuerza motriz de toda tradición evangélica. Con todo, en el kerygma la mención de la vida terrestre de Jesús tiene, en cuanto comienzo imprescindible, su lugar propio [2]. Pero de aquí se deduce también que

[1] R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (2.ª ed., 1931), sobre todo pp. 362-376.

[2] Véase p. e., C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developements* (1944) 21-48.

kerygma y tradición evangélica debieron estar intrínsecamente vinculados entre sí y que nosotros, gracias a esta vinculación, contamos con un factor inmanente de control en la tradición. Los elementos de material no flotan, por así decirlo, libremente erráticos, sino que una fuerza gravitatoria los mantiene unidos, relaciona unos con otros y los condiciona en su forma y contenido. La útil visión, según la cual un evangelio no puede ser considerado como crónica biográfica directamente aprovechable ni como itinerario de los desplazamientos de Jesús, encuentra su necesaria correspondencia en la presunción de que la predicación y la enseñanza de la Iglesia primitiva no sólo trabajaba con perícopas aisladas, sino también con una visión global de la vida de Jesús, la cual ciertamente estaba cimentada en la fe de las comunidades y, además, en la realidad experimentada y la testimoniada por personas todavía vivas. Cuanto más se valora el significado de Jesús para el círculo de los discípulos y para el nacimiento de la Iglesia, más intensamente debe tomarse en consideración la consistencia del impacto total que procede de su persona y del transcurso de su vida.

La labor redaccional del evangelista Mc llevada a cabo sobre el material de tradición es, cosa que se manifiesta tanto en la construcción del conjunto del evangelio como en los detalles de su modelado, la consciente realización de la obra de un hombre que se situaba bajo la acción del kerygma, se encontraba en el ámbito de la predicación y la enseñanza de la Iglesia de su tiempo y que por esto mismo —o por encima de esto— encarnaba la tendencia de la sistematización teológica. Por lo demás, sin entrar en detalles sobre el modo de la labor del evangelista y sus peculiaridades constatables, llegados aquí, debemos tocar, únicamente en un punto, una cuestión cuya respuesta puede ser capaz de iluminar un determinado ámbito de las relaciones entre tradición y redacción: ¿En qué medida coinciden un cuadro de conjunto de la actividad de Jesús anclado en la tradición y la exposición de la actuación y predicación de Jesús, tal y como el evangelista Mc la expresa mediante la organización del material llevada a cabo por él?

Como es sabido, el trazado del evangelio de Mc no es claro en absoluto; en la exégesis, su estructura se concibe de modos diferentes. El relato de la Pasión, junto con la breve narración adjunta de la resurrección (cc. 14-16,8), sin duda constituyen un bloque aparte, mientras que en los trece capí-

tulos precedentes no se encuentra ninguna sección de importancia similar. También los cc. 11-13, que comienzan con el relato de la entrada en Jerusalén, constituyen, en lo tocante a la predicación de Jesús allí contenida, el complemento de lo anterior, mientras por otro lado el c. 13 anticipa ya temas de la historia de la pasión [3]. Sin embargo, un esquema a grandes rasgos sirve de base a la presentación de la vida de Jesús hasta la pasión: bautismo-actividad y movimientos en Galilea y regiones limítrofes (cc. 1-9), viaje a Jerusalén (c. 10), entrada y predicación en la capital en el breve tiempo anterior a la pasión (cc. 11-13). Este esquema coincide con las sucintas expresiones kerigmáticas en los discursos de Hechos de los Apóstoles [4]: «hymeis oidate to genomenon rêma kath'holês tês Ioudaias, arxamenos apo tês Galilaías meta to baptisma ho ekêryxen Iôannês, Iêsoun ton apo Nazareth, hôs ekhrisen auton ho theos pneumati hagiô kai dynamei, hos diêlthen euergetôn kai iômenos pantas tous katadynasteuomenous hypo diabolou, hoti ho theos ên met'autoū kai hêmeis martyres pantôn hôn epoiêsen en te tê khôra tôn Ioudaiôn kai Ierousalêm hon kai aneilan kremasantes epi xylou» (Hch 10,37-39), así como la aún mucho más breve declaración: «tois synanabasin autô apo tês Galilaías eis Ierousalêm» (Hch 13,31). No estamos muy lejos de la hipótesis de que aquí se trata de un rasgo primitivo esencial de la vida de Jesús, que dominaba ya los estadios iniciales de la tradición evangélica. Perícopas con una vinculación geográfica explícita (p.e. los relatos de Cafarnaún en el c. 1, el suceso de Cesarea de Filipo en el grupo de los discípulos, 8,27ss, y el relato de Jerusalén y sus alrededores, cc. 11-13) han sido ciertamente transmitidas desde el principio en conexión con los respectivos períodos de la vida de Jesús [5].

Junto a la mencionada estructuración, basada en el transcurso real o estilizado de la vida de Jesús, discurre sin embargo otra, de tipo sistemático o cristológico, que presenta una clara cesura entre 8,26 y 8,27. Tras la introducción, que abarca la presentación del Bautista y el bautismo de Jesús [6], viene

[3] Véase respecto a esto R. H. Lightfoot, *The Gospel Message of St. Mark* (1950) 48ss.

[4] Dodd, *o. c.*, 17ss.

[5] Para la reconstrucción del curso histórico de la actividad de Jesús véase T. W. Manson, *The Servant-Messiah* (1953) 65ss, 77ss.

[6] Véase al respecto Lightfoot, *o. c.*, 16ss.

la primera sección principal, que podríamos titular «El Hijo del hombre e Israel» [7] y que contiene tanto la narración de la actividad de Jesús como la de la oposición suscitada contra él (1,14-8,26). La segunda parte principal anterior al relato de la pasión, que ocupa los cc. 8,27-13,37, trata el tema «El Mesías como maestro y juez». Su primer subapartado, 8,27-10,52, es introducido por la confesión de Pedro en la región de Cesarea de Filipo y la transfiguración, y describe principalmente la instrucción de los discípulos realizada por su maestro, el Mesías, mientras que el segundo subapartado, 11,1-13,37, comienza con la manifestación mesiánica de la entrada en Jerusalén, para pasar después a la instrucción sobre el poder y la consumación, que representa la preparación de la historia de la pasión.

La estructura que acabamos de mencionar puede calificarse indudablemente como resultado de una reflexión teológica del evangelista o de sus predecesores. Se ha hecho notar con acierto que la recopilación y modelado del material en el primer subapartado de la segunda sección principal, o sea 8,27-10,52, presupone, por decirlo así, la situación de la Iglesia tras la Pascua y Pentecostés. En contraste con la primera parte del evangelio, en la que los hechos de poder y la actuación predicadora de Jesús y sus discípulos en Galilea se sitúan en primer plano, en la sección siguiente se trata sobre todo de la enseñanza a los discípulos, que son instruidos sobre el camino del seguimiento y la vida en la comunidad [8]. Algunos detalles peculiares muestran que esta concentración del material doctrinal destinado a los seguidores no se encontraba previamente en el material de tradición primitivo, sino que es la obra de la mano organizadora del evangelista [9].

Si la separación entre el Jesús obrador de milagros y predicador a los incrédulos contumaces galileos, por un lado, y el maestro y mesías que instruye a sus discípulos, por otra, se llevara hasta las últimas consecuencias, esto debería traducirse en la presencia de una familia de palabras tal como la de «didáskein». Palabras de esta raíz o de este significado deberían, pues, encontrarse sobre todo en la, en cuanto al conteni-

[7] A. Fridrichsen, *Markusevangelien* (1952) 41.

[8] Cf. p. e., Lightfoot, *o. c.*, 13.

[9] Sobre la sistematización del material tradicional en Mc véase sobre todo Lightfoot, pp. 31-47.

do, segunda parte principal del evangelio. Sin embargo, no es así. Ya a partir del primer capítulo se dice en Mc que Jesús enseñaba y que lo hacía «con poder»: en las sinagogas y ante el pueblo se presentó como maestro y, con todo, la enseñanza no se considera como equivalente a la predicación profética [10]. Por consiguiente, fue tratado por sus acompañantes con el título «maestro», es decir, como rabbí [11]. Los discípulos enviados, que tenían la misión de presencializar la actividad de su maestro, son presentados también enseñando [12]. En este contexto, sin embargo, es característico que en la primera parte del evangelio la enseñanza es ciertamente mencionada a menudo, pero no se describe en modo alguno su contenido. Esta regla sólo tiene una excepción, sin duda significativa, a saber, la colección de parábolas del reino de los cielos en el c. 4. Este tipo de enseñanza está por consiguiente indisolublemente vinculado con la actuación de Jesús ante la población de Galilea.

En cambio, se constata que a partir de Mc 8,27 la enseñanza de Jesús muestra en la presentación del evangelista un contenido concreto. Esto se pone claramente de manifiesto en que, en adelante, el verbo «didáskein», donde aparece, recibe sintácticamente una determinación más detallada. Ésta puede ser un objeto en acusativo [13] o un predicado oracional introducido por «hoti» [14]. En otro lado, unas palabras de Jesús son introducidas con una indicación de que se trata de una instrucción por parte de Jesús [15]. Una indicación general sobre la enseñanza de Jesús sin una detallada determinación de su contenido aparece sólo una vez en la segunda parte del evangelio, y eso para señalar la intervención del círculo dirigente de la capital ante el éxito de la actividad docente de Jesús [16].

¿Qué significa esta constatación? Indudablemente la actividad docente de Jesús está firmemente anclada en el material

[10] «Didáskein» Mc 1,21.22; 2,18; 4,1.2; 6,2.6.34. «didakhê» Mc 1,22.27; 4.2. El uso de «didáskein» se diferencia notablemente del de «kêryssein». La conexión con un objeto como «to euangelion», así como con el concepto «metanoia» (6,12) y más aún el paralelismo con prodigios, sólo es pensable con este último.

[11] «Didáskalos» Mc 4,38; 5,35 *et passim*. «rabbí» Mc 9,5; 10,51; 11,21; 14,45.

[12] Mc 6,30.

[13] Mc 12,14.

[14] Mc 8,31; 9,31.

[15] Mc 11,17; 12,35.38; cf. 10,1.

[16] Mc 11,18; cf. 14,49.

tradicional primitivo y está allí testimoniada tanto para el tiempo de la actividad en Galilea como para los viajes por Judea y los días de la última estancia en Jerusalén. Jesús no fue sólo un predicador de la buena nueva del reino de los cielos en el sentido profético, proclamativo, sino que fue también maestro que, conectando con la tradición docente de su pueblo, actuó en las sinagogas, en el círculo de adeptos y discípulos o en los atrios del templo instruyendo, explicando y educando [17]. Con esta imagen ofrecida por la tradición se cruza, sin embargo, la intención del redactor de sistematizar el material recibido, para lo cual pretende llevar a cabo una bipartición más o menos en el sentido de «llamada y seguimiento». La correspondencia en la Iglesia primitiva, que verosímilmente contribuyó a esta sistematización, la encontramos en la dualidad de predicación misionera e instrucción comunitaria [18]. Ahora bien, lo curioso es que esta última ha influido evidentemente en el modo en que Mc presenta la instrucción de los discípulos a cargo de Jesús, mientras que hechos de poder y predicación en parábolas de Jesús, por una parte, y la predicación kerigmática de la Iglesia primitiva, por otra, sólo se corresponden en este caso esquemáticamente.

Prescindiendo de lo que se puede deducir en pura reconstrucción histórica sobre el desarrollo de las relaciones entre los discípulos y su maestro a partir del relato sobre la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo [19], a las palabras de Pedro «sy ei ho christos» (Mc 8,29) corresponde, a la vista del contenido del capítulo siguiente, un puesto análogo al de la confesión bautismal en el contexto de la Iglesia primitiva, constituyendo la puerta de entrada a la instrucción interna en el marco de las comunidades particulares [20]. Tampoco es una casualidad que en Mc el título eclesialmente significativo «christos», omitido desde la introducción (1,1), sólo aparezca a partir de la perícopa de Cesarea de Filipo [21]. Es significativo a este res-

[17] Cf. K. H. Rengstorf, «didaskô», TWNT, tomo 2 (1935) 138ss.

[18] Véase sobre esto, recientemente, K. Stendahl, *The School of St. Matthew* (Diss. Uppsala 1954), 13ss.

[19] Esta problemática la trata T. W. Manson en *o. c.*, 71s, así como en JTS, N. S. 2 (1951), 201.

[20] Cf. sobre todo Hch 8,37 y véase además O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes* (2.ª ed., 1948), 14ss.

[21] Por ello posiblemente en Mc 1,34 (entre otros BWTθ) no es original.

pecto el modo de expresión «hoti Christou este» (9,41), que refleja muy directamente el modo de expresión de la Iglesia. Sin entrar aquí con más detalle en el contenido del capítulo de «didakhê» en Mc, sólo quisiera resaltar la conexión, característica en la instrucción cristiana primitiva, de cristología y enseñanza ética o parénesis. Más independiente es el capítulo de la instrucción escatológico-apocalíptica (Mc 13), que no obstante también vincula la enseñanza de Jesús con la enseñanza de la Iglesia.

A las pequeñas inadvertencias, que ante la intención ordenadora del evangelista muestran la persistencia del material de tradición, pertenecen en la parte didáctica los datos sobre los oyentes a los que se dirige la instrucción de Jesús. Sería adecuado a la agrupación y modelación del material que sólo los discípulos fueran mencionados como destinatarios de la enseñanza. Éste es el caso en algunas de las perícopas en cuestión [22]. En otras, sin embargo, Jesús se dirige, aparte de a los Doce, a «las multitudes» que le siguen, y esto también en palabras sobre el seguimiento, que por lo demás llevan ya el cuño de la situación eclesial [23]. De nuevo, la conclusión inevitable ante esto sólo puede ser que la tradición previa al trabajo del evangelista no conocía una concentración exclusiva de la instrucción de Jesús en la educación «eclesial» del restringido círculo de discípulos.

El método de trabajo redaccional de Mc que acabamos de exponer en algunos puntos puede ser también clarificado complementariamente desde otra perspectiva. La mayoría de los relatos sobre milagros de Jesús se encuentran en el evangelio de Mc, como es sabido, en la primera parte principal que llega hasta 8,26 y en que representan el rasgo más importante de la imagen de la presentación y actividad de Jesús. Pero, ¿cómo se explica que Mc —si es que con la estructuración del material asumida por él pretende un fin— sin embargo coloque también en la sección didáctica relatos de milagros? La respuesta proviene de una ojeada a las perícopas en cuestión: la curación del criado epiléptico (9,14-29), la curación del ciego Bartimeo (10,46-52) y la maldición de la higuera (11,12-14.20-25). El relato del criado epiléptico tiene su peculiaridad en que no se

[22] Por ejemplo Mc 8,31; 9,28.31.33 entre otras.
[23] Mc 8,34; 10,1.17.46.

trata sólo del milagro y de la fe de los afectados por el milagro, sino que se aborda en forma apotegmática el problema de la medida en que también los discípulos pueden llevar a cabo milagros (9,18.28s). Debe suponerse que Mc ha puesto en relación la perícopa con la enseñanza sobre el discipulado, precisamente a causa de la existencia de esta problemática. La maldición de la higuera estéril, por otro lado, tiene su lugar propio en conexión con las declaraciones y demostraciones mesiánico-escatológicas de los cc. 11 y 12 que aparecen bajo el signo de la «krisis». Aún nos queda la curación de Bartimeo, que es ciertamente un puro relato de milagro sin ninguna palabra llamativa de Jesús. ¿Cómo se explica entonces su presencia en la parte didáctica? Muy verosímilmente, la aclaración ha de buscarse en la vinculación geográfica del relato: éste se hallaba precisamente conectado indisolublemente con la región de Jericó (10,46). Por esta razón el evangelista no pudo introducirlo en la primera parte de su esquema, que traslada a Galilea y las regiones limítrofes, y que trata en general de los hechos de Jesús proclamados. En lugar de esto, hubo de encontrar su sitio en el marco de la narración del viaje a Jerusalén, aunque cae fuera de la relación sistemática con ella. Esto significa, por tanto, una nueva concesión por parte del evangelista a la tradición que le precede.

La visión postulada al principio se confirma: los datos firmes de la tradición y las intenciones teológicas de la redacción no se pueden unir sin más, sino que se entrecruzan aquí y allá, dando lugar a incoherencias. Sin embargo, precisamente esto nos ofrece una posibilidad de comprender de forma más palpable y plástica la imbricación, característica de la forma literaria de los evangelios, de acontecimiento e interpretación.

HISTORIA A PARTIR DEL AÑO 30 d.C. EN MARCOS*

James M. Robinson

1. Importancia del tema

Una serie de años transcurrió entre la historia que Mc cuenta y la puesta por escrito de tal historia por Mc. Para determinar la comprensión que de la historia tiene Mc, es necesario desvelar su comprensión del período siguiente al año 30 d.C. Si la comprensión de la historia que se ha detectado en el Evangelio de Mc se la redujera al breve período del ministerio público de Jesús, no sería justificable hablar de un modo general de tal comprensión como comprensión de la «historia». Se tendría que afirmar que ésa era la comprensión que tenía Mc de la historia de Jesús, o la concepción de Mc de la biografía de Jesús o el juicio de Mc sobre Jesús. Solamente si se aclara que la comprensión de la historia, manifiesta en el tratamiento de Jesús, puede trasladarse a la interpretación de otra historia, se podría hablar de una comprensión de Mc de la historia en cuanto tal.

Del estudio de la forma de presentación de Mc aparece claro que él no actúa como historiador objetivo, desinteresado, sino más bien como un co-partícipe en la historia que narra. Pero esto no implica necesariamente que conciba su tiempo como una continuación de aquella historia que caracterizó la experiencia de Jesús. La experiencia de Jesús no fue para Mc cuestionable; por el contrario el Evangelio alcanza su clímax dramático en la justificación de Jesús en la resurrección. Jesús

* Texto original: «History since a.D. 30 in Mark», en *The Problem of History in Mark* (Londres, SCM Press LTD, 1957) 54-67. Traducción de Ángel Pérez Gordo.

triunfa en la lucha; ¿no llega entonces la lucha a su término? Sin duda que la lucha de Jesús y su resurrección tienen para Mc un significado salvífico. Pero tal significado podía ser enfocado por Mc en una u otra dirección. El creyente podía ser salvado sin una lucha como la que caracterizó la misión de Jesús; o bien pudiera salvarse por esa lucha, es decir, librado por la victoria de Jesús para continuar victoriosamente en la lucha hasta el final con un poder y esperanza firmes, inexistentes antes en los discípulos.

Es esta segunda alternativa la que encuentra su expresión en una declaración tan concisa como 10,30: «Ahora, en este tiempo presente, el céntuplo en casas, hermanos y hermanas, madres e hijos y tierras, junto con persecuciones; y en el mundo futuro la vida eterna». Mc habla del mundo venidero (y del drama apocalíptico) como todavía futuros a pesar de la resurrección de Jesús y de la existencia escatológica del creyente. Esto no puede ser ignorado como un vestigio irrelevante del lenguaje judío. Ignorando este hecho, se puede identificar la existencia escatológica presente con el nuevo eón y además describir esta existencia como no histórica, justamente al igual que el nuevo eón de la apocalíptica es juzgado como no histórico [1]. Mc también concibe el nuevo eón en términos no histó-

[1] Este es el error básico, al menos si es aplicado a Mc, de la tendencia de Bultmann, «History and Eschatologie in the New Testament», 5ss, de identificar la visión apocalíptica del fin de la historia (a diferencia de la visión profética del AT de una meta de la historia) con la comprensión cristiana del presente. La visión apocalíptica está expresada (p. 7): «La historia concluye con el fin del viejo eón. El estado de felicidad pertenece al nuevo eón, en el que, según IV Esd 7,31, la vanidad se desvanece y según Hen Esl 65,7 8 las épocas y los años se aniquilarán y los meses, los días y las horas no existirán más». Aun cuando Mc contemplara tal estado como el «eón que ha de venir», no interpreta el presente en estos términos. Cf. Wilhelm Michaelis, que justificaba el énfasis en el hecho de que el NT no hablaba del eón futuro como que hubiera venido ya, y su criticismo de términos como «Aeonenwende» para referirse al significado de la resurrección. «Zur Frage der Aeonenwende», TB 18 (1939) 113-118. Esto no ha de confundirse con la cuestión de si existe para Mc presencia de lo escatológico en el presente. Para Marcos sin duda que la hay, pero se trata de la presencia de lo escatológico en la historia, el «eón presente». Bultmann consiguientemente es incorrecto al citar (p. 8) a Mc 9,43 45 sobre la vida futura como descripción del presente, cuando Mc 10,29s aclara que esta «vida» no histórica (Bultmann, p. 9, cita a 12,25) no es una descripción del presente, sino del futuro. Aunque es verdad que para Mc la historia nacional ha dejado de ser el marco para la salvación, el creyente está todavía dentro de la historia. Mc

ricos. Pero cuando distingue cuidadosamente la existencia de la Iglesia de la del eón no histórico y define a la Iglesia como dentro del mundo perverso presente, está definiendo su existencia como histórica.

La no historicidad de la visión apocalíptica del nuevo eón consistiría mayormente en la ausencia de dolor, sufrimiento y mal. El sufrimiento constituye, sin embargo, parte central de la comprensión de la existencia por parte de Mc. Definiendo la existencia de la Iglesia como una mezcla de bendición y persecución escatológicas, Mc la distingue por una parte de la historia no escatológica que precede a Jesús y por otra de la no historicidad del nuevo eón. La comprensión marcana de la Iglesia se fundamenta en una nueva comprensión de la historia como interacción de bendición y sufrimiento. Esta nueva interpretación de la historia se arraiga en el acontecimiento intrahistórico, por medio del cual se inaugura una nueva situación en la historia. En el presente capítulo va a ser confirmada esta tesis a partir de varias alusiones de Mc a la historia posterior al año 30 d.C.

2. *Límites temporales de la historia marcana*

El Evangelio de Mc abarca un espacio de tiempo muy breve. En el debate referente a la duración del ministerio público de Jesús, se considera por lo general que está a favor de un año de ministerio. Este hecho precisamente se ha utilizado para cuestionar la conveniencia de calificar a Mc como biografía de Jesús. Esto plantea más vivamente la pregunta de hasta qué punto nos encontramos en Mc con una historia. Al menos es lícito preguntar hasta dónde la descripción de un período tan breve puede generalizarse en la comprensión de la historia como un todo.

no niega que la historia tenga sentido (Bultmann, 16 «De aquí en adelante la historia no ha de entenderse mas como historia salvífica, sino como historia profana»), (Mc) más bien repudia una comprensión enteramente negativa de la historia y consigue una interpretación de la misma como consistiendo en la lucha entre el Espíritu y Satanás Segun la comprension marcana de la historia, no sería correcto afirmar que con la llegada apocalíptica del nuevo eón la historia habría llegado al termino, es decir, habría sido repudiada, sería más exacto decir que la historia habría conseguido entonces su meta, el fin de la contienda

El análisis de la introducción marcana aclaró que el tardío comienzo de Mc (en comparación, p.e., con los de Mt y Lc) fue intencional y no se debió tanto a la causa externa de falta de información, cuanto a la experiencia previa de Jesús y Jn. Más bien, el comienzo abrupto con el bautismo preparatorio de Juan y el bautismo de Jesús implicó una evaluación relativa de la historia antes y después de Juan. Mc comienza donde lo hace, porque un nuevo género de historia en el más alto nivel da comienzo en este instante. No se puede hacer justicia a la comprensión marcana de la historia ignorando este hecho. No se puede aceptar que lo que él dice del ministerio de Jesús fuera también válido para él respecto a la historia precedente.

El final de Mc es por desgracia demasiado oscuro como para posibilitar un análisis similar al del significado del punto en el que Mc concluyó su narración. La alusión en 16,7 a «os precederá a Galilea» (cf. 14,28) es objeto de interpretaciones, que pudieran respaldar cada aspecto del debate sobre «historia después del año 30 d.C.». Lohmeyer [2] ve en la referencia una alusión a la parusía, de modo que no podría mencionarse historia alguna con carácter significativo entre la resurrección y la parusía. Por otra parte, C. F. Evans [3] resucita una sugestión de Hoskyns en el sentido de pretenderse una predicción de la misión entre los gentiles, de modo que Mc, al igual que Lc, conciba una historia posresurreccionista de Jesús actuando a través de la Iglesia. La opinión tradicional [4] es que Mc entendió el «logion» como referencia a las apariciones pascuales. La declaración de 16,7 es en sí misma oscura y las diversas interpretaciones han recurrido a la presentación general de Mc en defensa de las propias posiciones. Conjeturas como las relativas a los contenidos del «final perdido» de Mc no pueden establecerse con suficiente verosimilitud como para servir de base para la discusión [5]. Por otra parte, el final de Mc en 16,8

[2] *Galiläa und Jerusalem*, 10-14.

[3] «I will Go Before You into Galilee», JTS, N.S. 5 (1954) 3ss.

[4] Cf, p.e., J. Weiss, «The History of Primitive Christianity», I, 14ss.

[5] Ya en B. Weiss, «Das Markusevangelium und seine synoptischen Parallelen», 1872, 54, la clasificación de las apariciones de la resurrección como más allá del concepto marcano del Evangelio hizo surgir la cuestión de si Mc escribió un libro de Hechos, utilizado más tarde por Lc en la primera parte de sus «Hechos». Tal visión fue defendida por Friedrich Blass, *Philology of the Gospel*, 1898, 141ss; F. C. Burkitt, *Christian Beginnings* 1924, 83; W. K. Lowther Clarke, «The Ending of St. Mark», *Theology* 29 (1934) 106s.

es aún demasiado inseguro como para servir de base para una deducción teológica, que a lo más valdrían como argumentos «ex silentio». Finalmente, tal opinión dependería también de la evidencia deducida del cuerpo del Evangelio de Mc más que de la oscura conclusión. Lo más que puede decirse es que Mc, tal como nosotros le tenemos, sólo abarca un breve período de tiempo. En este caso la reducida extensión del período presentado por Mc plantea un problema, que ha de aclararse antes de que pueda discutirse su comprensión de la historia como un todo.

Respecto a la distinción reflejada en la introducción de Mc entre historia anterior a Juan e historia subsiguiente, se plantea un examen de las alusiones de Mc a la historia precedente. Este examen aclara que la distinción de Mc no implica un rechazo cerrado de la historia judía, como el que se encuentra en Marción o en la Epístola de Bernabé. La introducción la comenzó Mc deliberadamente con un profeta judío, cuya aparición constituye ya el cumplimiento de la profecía de Isaías. Para sostener, como lo hace Mc (especialmente en 1,2; 7,6; 9,12s; 11,17; 12,10.36; 14,49) que él está registrando el cumplimiento de una profecía judía, debe haber en ella tanto una evaluación positiva como negativa de la historia judía. Tal historia es sólo preliminar, por cuanto su verdad es la de la profecía. No obstante, en cuanto tal es preparatoria y por el cumplimiento de la profecía recibe su justificación. De todos modos podría argumentarse que, como en el caso, p.e., de la Epístola de Bernabé, el valor profético del AT podría combinarse con el rechazo de la historia judía, partiendo de la base de que el judaísmo interpretó mal o rechazó la profecía que se le dio (cf. p.e., Mc 7,6s; 12,2-5). En tal caso la profecía no es concebida como parte de la historia judía, sino como juicio de la historia judía. No obstante, es en la persona del profeta rechazado en la que la situación anterior a Jesús aparece más semejante a la historia de Jesús y a la historia de la Iglesia. Tal vez la mayor cercanía a lo universal de la interpretación de la historia por Mc consista en ver que la persecución es una parte indispensable de la vida piadosa. Los profetas judíos tuvieron esto en común con Jesús [6] (12,2-8); Juan el Bautista lo tuvo (9,11-13) [7] y también lo tienen los cristianos (10,38s). Por

[6] Cf. Leonhard Goppelt, *Typos*, 1939, 92.

[7] Cf. Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, 92s: «En 9,11-13 podemos ver quizá a la Iglesia haciendo lo posible para construir

consiguiente existe ahí un eslabón importante enlazando ambos períodos, que Mc diferencia: los testigos perseguidos (cf. 1 Ts 2,14-16).

Por otra parte, el uso que Mc hace del AT no se limita a la profecía. Se reconocen como válidas leyes del AT (7,10; 10,7s.19; 12,29-33). Cuando se rechaza a fariseos, judíos, ancianos y tradiciones, se hace apelando a Moisés (7,1ss); cuando el mismo Moisés es rechazado, se recurre al relato de la creación del libro primero de Moisés (10,2ss). Tampoco la historia judía es contemplada únicamente desde la perspectiva de la profecía y legislación divinas. La misma contiene para Mc sucesos históricos que son modélicos, p.e., el episodio tomado de la vida del más grande de los reyes israelitas (2,25s). Dios es «el Dios de Abraham, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob» (12,26); Jesús es «el hijo de David» (12,47); el reino futuro es el «de David» (11,10); Juan es «Elías» (9,13). Es evidente que la distinción que hace Mc entre historia judía y tiempo de Jesús no tiene la finalidad de destruir los rasgos positivos de la historia anterior.

Una vez clarificada la distinción entre historia de Jesús e historia anterior a él de modo que se prevenga la interpretación marcionita de esta distinción, la investigación puede centrarse en una definición positiva de la diferencia entre ambos períodos. Cuando se examina la comprensión de Mc de la historia anterior a Juan Bautista, es manifiesto que Mc no ve en ella la lucha cósmica entre el Espíritu y Satán, que en cambio descubre en la historia de Jesús. El que Jesús fuera bautizado con el Espíritu Santo y tentado por Satán en el desierto, presenta para Mc un «novum» en la historia. Ésta en el futuro será esencialmente diferente, en un nivel más lleno de significado e intenso que antes; la comprensión de Mc de la historia no puede reducirse a una teoría racional de carácter moralístico o hegeliano. No quiere decirse simplemente con esto que en la historia de Jesús se revele el principio de toda historia, de modo que una vez captado este significado se pueda identificarle dondequiera en cualquier período. El Espíritu entra en la historia con Jesús. De modo similar, Jesús, al anunciar la cercanía del Reino, no está hablando de una verdad

una cierta clase de filosofía de la historia, a la luz de sus convicciones sobre la persona y el oficio de su Maestro, de su trabajo y de sus resultados».

abstracta, a saber, lo ineludible de Dios, sino que se está refiriendo a un acontecimiento en un futuro inmediato. Precisamente como la esperanza escatológica judía preveía una forma de existencia humana diferente de la existencia histórica cual nosotros la conocemos (p.e., cese del matrimonio 12,25), Mc concibe la historia mesiánica de Jesús como una forma de existencia humana diferente de la de la historia precedente.

El objetivo de la sección siguiente será demostrar que la escatología marcana es tal que implica una continuación en la Iglesia de la misma clase de historia, que caracterizó la historia de Jesús, es decir, la lucha entre el Espíritu y Satán hasta que se logre el resultado final de tal contienda y se alcance la meta de la historia. No obstante, aun suponiendo tal resultado de la investigación siguiente, persiste un problema adicional respecto a la distinción marcana de la historia como anterior y posterior. ¿Hasta qué punto una comprensión de la historia que se aplica únicamente a la era cristiana y tal vez sólo a aquellas partes de la historia en la era cristiana donde la Iglesia está presente, puede mirarse como comprensión de la historia en cuanto tal y no simplemente como comprensión de la historia cristiana o de la historia de la Iglesia? Según parece Mc no usaría «la comprensión de la historia», patente en su Evangelio, para juzgar la historia de los tiempos primitivos o de otras culturas. En este sentido su comprensión de la historia no es aplicada como instrumento por el historiador erudito. Pero es al llegar a este punto crítico cuando hay que recordar que, aunque Mc pueda ser calificado de «historiador» en el sentido de que narra acontecimientos históricos y (expone) su significado, no es propiamente un historiador en términos de investigación y objetividad. Su libro no es un «documento» o una «fuente», sino más bien un «testimonio», un «Evangelio». No está destinado como aclaración para el erudito en cuanto tal, sino más bien como guía para el hombre en general. La interpretación de la historia que Mc proporciona es la comprensión de la historia que aplica a cada lector de su Evangelio. Como llave para la experiencia histórica del lector, la interpretación de la historia escrita y leída en la era cristiana y por aquellos que están dentro de la Iglesia o de quienes salen a su encuentro, tiene valor para todos los lectores, que pretenden comprender la historia en la que ellos mismos se encuentran inmersos. Esta forma existencial de universalidad que caracteriza la interpretación de la historia por Mc se fundamenta en que Mc concibe la lucha cósmica como proyectándo-

se a todos los pueblos y prolongándose hasta la culminación de la historia. Esta interpretación de la historia participa del universalismo de la lucha cósmica misma.

3. *El Apocalipsis de Marcos*

Aunque a efecto de discusión tenemos que aceptar que el Evangelio de Mc concluyó con la resurrección, no carecemos con todo de referencias al futuro. En realidad el libro se presenta a sí mismo como orientado escatológicamente por numerosas referencias al acontecimiento futuro que llevará la historia a su consumación. Tal suceso es contemplado por Mc como hecho futuro en el espacio y el tiempo (cf. 13,32: «día y hora»; 13,33: «el tiempo»). Hoy día se admite que el Reino que predicó Jesús, se representa primariamente como futuro con una actividad presente como excepción o anticipación de la futura plenitud. Lo distintivo de la venida futura está particularmente acentuado en 9,1 con la descripción de esa venida como «en poder». Por asociación con el versículo inmediatamente anterior (8,38) esta venida del Reino se identifica con la venida del Hijo del hombre, que hay que distinguir también, por la caracterización: «en la gloria de su Padre con los ángeles del cielo», de la venida presente de Jesús. Igualmente lo característico de la venida futura del Hijo del hombre se describe (13,26): «en las nubes con gran poder y gloria». Sólo (al ocurrir) este acontecimiento tendrá lugar la transformación radical (13,27). Por consiguiente, las descripciones que son de naturaleza claramente no histórica [8] hay que situarlas después de tal suceso. Es la importancia central de este hecho final futuro como punto permanente en el horizonte lo que confiere a la perspectiva de Mc una horizontalidad, una temporalidad, lo que distingue a Mc de las religiones mistéricas, que propenden a fijar la atención hacia dentro o hacia arriba, fuera del tiempo, en la eternidad. La realidad del acontecimiento futuro motiva la actitud de alerta respecto a los sucesos de tiempo y espacio, que hallan su expresión en la admonición reiterada a «velar» (13,34.35.37), «tener cuidado» (13,5.9.23.33), «estar alerta»

[8] 12,25: «Cuando resuciten ni ellos tomarán mujer, ni ellas marido, sino que serán como ángeles en los cielos»; 13,31: «el cielo y la tierra pasarán»; 9,43-47: «Vida» (43.45) o «el Reino de Dios» (47) como la alternativa a la «gehenna»; 10,30: «la vida eterna» como característica del «mundo futuro» a diferencia de ahora, en «este tiempo».

(13,33). El acontecimiento futuro no es más que la consumación de la historia escatológica de Jesús, que Mc ha recordado, como salta a la vista por la continuidad de los conceptos de Reino e Hijo del hombre desde la historia de Jesús hasta la «parusía». Esto sirve para dar al periodo interpuesto su orientación (cf. p.e., 2,20) y para insinuar la interpretación de tal período en función de la lucha con la cual comienza y de la victoria final con la que concluye. Es esta sugerencia la que encuentra su confirmación en el apocalipsis marcano.

La historia moderna de la interpretación del apocalipsis marcano ha girado en torno a dos hechos ineludibles: 1) El apocalipsis marcano se aferra a veces al lenguaje de la profecía, proporcionando una identificación más visible con la historia del lenguaje apocalíptico judío, que con el tenor de los hechos históricos. 2) El apocalipsis marcano se acomoda a veces tanto a los sucesos de la historia del siglo primero como a los del libro de los Hechos, que parece ser una historia escrita en forma de «vaticinia ex eventu». Por desgracia el significado de esta tensión para la comprensión de Mc se ha perdido casi por completo en el debate sobre si el apocalipsis marcano es una profecía real (de donde provendría su lenguaje estereotipado y su vaguedad histórica) o es en realidad un «vaticinium ex eventu» (de donde su claridad histórica) o es tal vez una combinación de los dos (de donde la tensión). Con independencia del modo como se explique el origen del apocalipsis marcano [9], la tensión en sí existe y debe interpretarse en cuanto tal en una exposición de Mc:

a) Por una parte, tratamos de la historia escrita en forma de «profecía». La Iglesia es exhortada expresamente (13,23) a descubrir el sentido de su experiencia histórica en función del hecho: «Os lo he anunciado todo de antemano». No es por tanto ninguna casualidad que la historia de la Iglesia esté presente bajo la forma de una profecía. La historia que ha de tener lugar según la profecía, es una historia con un significado dado por Dios. Invitar a la Iglesia a interpretar su historia como profetizada, es invitarla a que interprete su historia teológicamente. Tiene además un valor especial para Mc que la profecía tenga su origen en Jesús: la historia de la Iglesia

[9] Esta historia es presentada cuidadosamente por G. B. Beasley-Murray, *Jesus and the Future*, 1954.

procede de y es fruto de Jesús. Esto es lo que significa que temas del apocalipsis sean a menudo eco de pasajes importantes de la narración tocante a Jesús [10]. Es evidente que las experiencias de la Iglesia están presentadas en el apocalipsis marcano como profetizadas y modeladas según la historia de Jesús.

b) El otro aspecto de la tensión en el apocalipsis marcano es el hecho de que la profecía está relacionada con sucesos históricos. El hecho de que Mc contemple su vida elevada a una dimensión teológica por la acción redentora del Señor celestial no elimina el hecho de que esta vida entendida teológicamente sea vista (también) como experiencia histórica. Cuando Mt y Lc acentúan la historicidad del relato más de lo que lo hace Mc [11], sólo están continuando una dirección ya iniciada en Mc. En efecto, Mc ofrece a un mismo tiempo una secuencia temporal (13,7.8.10.14.21.24.26.27) y un lenguaje descriptivo de la historia actual (13,9ss [12]). La experiencia de la

[10] Paralelos a las parábolas de Mc (3,20-4,34) han sido propuestos por Lightfoot, *The Gospel Message of St Mark*, 40, Farrer, *A Study in St Mark*, 164-166, a las tres predicciones de la pasion y a la subsiguiente definicion del discipulado (cc 8-10) por Busch, *Zum Verstandnis der synoptischen Eschatologie*, 39ss, y al relato de la pasion especialmente por Lohmeyer, «Die Reinigung des Tempels», TB 20 (1941) 257-264, resumido por Lightfoot, *The Gospel Message of St Mark*, 48-59 Para más paralelos ver abajo

[11] P e , Mt añadiendo terminos temporales para realzar el sentido de la secuencia (24,9 10 14 29), Lc usando un lenguaje que subraya hechos historicos como la caida de Jerusalén (21,20-24)

[12] Gunther Harder, «Das eschatologische Geschichtsbild der sogenanten kleine Apokalypse Markus 13», *Theologia Viatorum* 4 (1952) 71-107, distinguió agudamente entre la «vision de la historia» de Mc y de Lc Lc da una interpretación (de Mc 13,14-20) según la «historia contemporanea» (91), y en general «se dedica a una interpretación escatologica de la historia», es decir, su interpretacion esta «determinada por acontecimientos contemporaneos y por su interpretación profética de la Iglesia» (101) Mc contempla la destrucción del templo, «no precisamente como un acontecimiento político, sino como un suceso que va más alla de las dimensiones de lo historico y por consiguiente como escatológico» (103), un drama puesto de relieve por la muerte y resurreccion de Jesus (102) Pero la aguda distinción de Harder pierde su valor por su concesión (98) de que el «contenido» de Mc sea «el acontecimiento histórico de la expansión de la Iglesia cristiana y su conflicto con la sinagoga y la autoridad del Estado» Tampoco es exacto, desde el punto de vista de Mc, hablar de su presentacion como «excediendo las dimensiones de lo historico», ya que la comprension de Mc de la historia es desde el principio al fin escatológica, como pone de relieve el mismo Harder (99) Efectivamente, si Harder quiere referirse aquí con «historico» a una definición moderna como «lo no milagroso», entonces Mc excede «lo historico» e igual ocurre con todo el NT La agudeza de la antítesis entre Mc y Lc esta

Iglesia descrita en el apocalipsis incluye también temas de carácter público y oficial, como procesos judiciales (13,9.11), guerras entre naciones (13,7s), pretendientes a Mesías (13,5s.21s [13]). Se contempla a la Iglesia como involucrada en situaciones que son históricas por naturaleza, aunque las mismas hayan sido profetizadas por Jesús, interpretadas a la luz de su experiencia y contempladas como un comentario de la exhortación a tomar la cruz y seguirle. El cristiano es llamado a comprender su historia en el mismo sentido que interpreta la historia de Jesús y no sólo su experiencia mística o cúltica. La afirmación (13,11), que el Espiritu Santo guiará a los cristianos en su defensa ante tribunales hostiles, es simplemente una confirmación de un hecho ya evidente, que la lucha entre el Espíritu y Satanás continúa en la historia de la Iglesia.

4. *La Iglesia de judíos y gentiles*

El hecho de que el apocalipsis marcano presente acontecimientos de la historia de la Iglesia en forma de profecía de Jesús, proporciona la clave para interpretar los aspectos de la historia de Jesús, que también tienen su «Sitz im Leben» en la historia de la Iglesia. La investigación anterior encontró principalmente dos caminos para explicar tales paralelos. El culto revivía de una manera mística los sucesos de la historia de Jesús; el pragmatismo apologético presente en la lucha de la Iglesia por su existencia (vivida desde un punto de vista enteramente inmanente) conducía a fundamentar diferentes costumbres de la Iglesia en sucesos de la vida de Jesús. Ninguna, sin embargo, de estas soluciones tiene en cuenta la comprensión escatológica de la historia por parte de Mc, que ve a Jesús

mitigada también por la concesion de que Mc 13,10 «se halla cerca de la concepción lucana» (104s) y que Lc 21,34-36 es «un fragmento de la más antigua vision escatológica (Mc) de la historia» (97) Cf Conzelmann, *Der Mitte der Zeit*, 108 Pero tal como se presenta la antitesis de Harder, no corresponde a la antítesis bultmaniana entre Pablo y Lc En efecto, Harder sostiene que ambos, Mc y Lc, tienen visiones escatológicas de la historia y él presenta la de Lc ampliamente dependiente de Rom 11,25 (101) La presentación de Harder contiene poco que no pudiera ser explicado por el hecho (presupuesto 104) de que Mc escribiera antes y Lc después de la destrucción de Jerusalén

[13] Cf más ampliamente Busch, *Zum Verstandnis der synoptischen Eschatologie*, 62

y a la Iglesia comprometidos en la misma lucha cósmica contra la misma fuerza demoníaca del mal.

Yo notaría una modernización secularizada en la comprensión de la Iglesia primitiva, para dar por sentado que su apelación a Jesús en la interpretación de su actividad constituyó un procedimiento «post factum», fruto de la oposición que encontró. La actividad de la Iglesia estuvo más bien motivada por su fe, esperándose una oposición inevitable a ella. Cuando luego la Iglesia apela a Jesús en sus controversias, es únicamente haciendo que llegara a ser del dominio público la comprensión de su obrar latente en su fe.

Si por otra parte la Eucaristía y otras «leyendas cultuales» fueran la única parte de la vida de la Iglesia que Mc retrotrajo a escenas de la vida de Jesús, se podría argumentar que la historia de la Iglesia (a diferencia de sus misterios de culto) no fue comprendida necesariamente en términos de la historia de Jesús. Pero la actividad misionera de la Iglesia se remonta a la vida e iniciativa de Jesús (3,13ss; 6,7ss.30). La actividad misionera de los discípulos en Mc, consistente en viajes, penalidades, curaciones, exorcismos y testificación (los mismos ingredientes con que compuso la historia de Jesús), debe describirse como experiencias históricas. Esto puede ser demostrado de modo particular por el hecho de que un acontecimiento histórico de una gran importancia histórica mundial se encuentra igualmente enraizado por Mc en la historia de Jesús: el éxito de la misión gentil.

El desplazamiento de la cristiandad de Palestina y del mundo judío al mundo Mediterráneo entero y a una sociedad interracial es un suceso bien constatado en la historia del período entre la vida de Jesús y el momento en que Mc escribe su Evangelio. El impacto de este acontecimiento histórico [14] en Mc no sólo es obvio partiendo de las indicaciones, que sugieren que él mismo vivió fuera de Palestina [15], sino también partiendo de la importancia que tienen los gentiles y el territorio no judío en su Evangelio (esp. cc. 6-8). La necesidad, p.e., de explicar (7,3s) una costumbre judía al lector y el modo como

[14] G. H. Boobyer, «Galilee and Galileans in St. Mark's Gospel», BJRL 25 (1952-1953) 340 registra como «posibles alusiones» a la misión gentil: 1,17; 4,23; 10,45; 11,17; 14,24 y como alusiones «precisas»: 12,9; 13,10.27; 14,9.

[15] Cf. B. W. Bacon, *Is Mark a Roman Gospel?*, 1919.

esta explicación está expresada («para los fariseos y todos los judíos...») indican que Mc no se ve a sí mismo ni a su lector como pertenecientes al judaísmo, sea teológica o culturalmente. La discusión con la mujer siro-fenicia (7,24-30) sólo puede ser comprendida en términos de un proceso histórico calcado sobre la pauta: «primero los judíos, después los gentiles», una norma cuya existencia en la Iglesia primitiva está bien documentada tanto en Pablo como en Lc-Hch.

El rechazo de la costumbre judía (7,1ss) sólo puede ser comprendida correctamente si se cae en la cuenta de que Mc rechaza una costumbre gentil en términos igualmente categóricos (10,42). Es claro que no nos encontramos en Mc con preferencia alguna racial o nacional, sino más bien con un tercer punto de vista según el cual toda costumbre anterior puede ser rechazada. Tal afirmación puede aclararse mejor partiendo del conocimiento escatológico cristiano de un existir distinto al de la vivencia histórica del mundo perverso presente, por lo que se torna irrelevante que esa costumbre sea judía o gentil. La asociación de los gentiles con los judíos en la culpabilidad por la muerte de Jesús [16] tiene que ser interpretada en razón de clasificar a toda esa generación, a la que vino Jesús, como expresión del eón del mal [17]. De modo parecido asocia Pablo a ambos, judío y gentil, en la culpabilidad respecto a la ley (Rom 1-3) o a la «stokheia» (Col 3,8.20; Gál 4,3), de modo que todos los verdugos de Jesús pueden ser presentados juntos bajo el epígrafe: «los príncipes de este mundo» (1 Cor 2,8). La misma asociación de judíos y gentiles la presenta además Mc en la persecución de los cristianos (13,9), un indicio más de la correspondencia que existe en su comprensión teológica de la historia de Jesús y de la historia de la Iglesia. Ambos, Jesús y la Iglesia, son portadores del Espíritu en este mundo perverso y consiguientemente sufren de su parte.

Está claro que la presencia de los gentiles en la Iglesia es entendida por Mc de una manera teológica. Éstos ya no son realmente «gentiles», sino cristianos. Sin embargo, en esta apreciación teológica se incluye el hecho histórico de que los gentiles, a partir de la historia de Jesús, han entrado en la Iglesia en tal porcentaje como para colocarles al lado de los

[16] Mc es notablemente más reticente que Mt (27,19.22.24s) y que Lc (23,4.20.22.25) en exonerar a Pilato.

[17] Cf. 8,12.38; 9,19; 13,30 y Büchsel, TWNT, I, 661.

judíos en el significado salvífico y profético de la historia de Jesús. Ésta parece ser la insinuación de las dos multiplicaciones de los panes, en cuanto que a los números 12 y 7 se les otorga un relieve especial (8,19s) y pueden estar asociados con la comunión los judíos y gentiles (cf. p.e., Hch 6,1ss [18]). Existen también indicios de que Mc ve en la muerte de Jesús un significado especial para la admisión de los gentiles [19].

Los diversos vestigios en Mc de un diseño de historia, que incluiría como un aspecto importante la entrada de los gentiles en la Iglesia, se presentan reunidos en una exposición unificada por medio de la parábola de los viñadores homicidas (12,1-11). La introducción del tema de la viña con el lenguaje de Is 5,2 pone de manifiesto que la viña de la parábola es, a partir del primer versículo y en adelante, entendida como equivalente al pueblo de Dios. En la parábola marcana el pueblo judío —ya sea en su conjunto, ya en la persona de sus líderes— ha rechazado reiteradamente a los siervos de Dios, hasta que por el rechazo de su Hijo ellos mismos han sido a su vez rechazados [20]. De este modo pierden la «herencia» que pretendían (v. 7), y ésta es entregada a otros (v. 9). Estos «otros» son obviamente los cristianos y, aunque sería demasiado tal vez afirmar que se piense en una Iglesia compuesta solamente de gentiles [21], señalar al menos esta comprensión de la Iglesia presupone el rechazo de los judíos y de este modo como consecuencia la inclusión de los gentiles. Además, el desarrollo de la parábola contiene para Mc el significado de un esbozo de la

[18] Cf G H Boobyer, «The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St Mark's Gospel», SJT 6 (1953) 80ss Cf tambien Lightfoot, *History Interpretation in the Gospels*, 182 205

[19] Esta interpretación de la pasión de Jesús es presentada por Lightfoot, *The Gospel Message of St Mark*, 60-69, y por C F Evans, «I will Go Before You into Galilee», JTS, N S , 5 (1954) 15 Mas bibliografia ha sido reseñada por G H Boobyer, «The Miracles of the Loaves and the Gentiles in St Mark's Gospel», SJT 6 (1953) 83, n I Cf Especialmente M Kiddle, «The Death of Jesus and the Admission of the Gentiles in St Mark's», JTS 35 (1934) 45ss

[20] Mc 4,10-25 puede ser también el reflejo del conocimiento de Mc del rechazo de los judios El pasaje tiene un tono semejante al de Rom 9-11 y, en razón de la parábola marcana de la viña, puede ser asociada razonablemente con el problema teologico planteado por el fracaso general de la mision entre los judíos Así Lightfoot, *History and Interpretation in the Gospels*, 76

[21] Con Julicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, II, 403s, Goppelt, *Typos*, 92s, Kummel, «Das Gleichnis von den bosen Weingartnern», en *Aux sources de la tradition chrétienne*, 1950, 128

historia, de modo que confirma el diseño del desarrollo de la historia que ya ha sido captada en Mc y que se presupone en todas partes en su comprensión de la naturaleza de la historia: primero el tiempo de los profetas, después el tiempo de Jesús, y finalmente el tiempo de la Iglesia. Las dos épocas primeras tienen en común para Mc el significado profético, pero están separadas por el momento en que comienza el cumplimiento; las dos épocas posteriores tienen en común para él la lucha del Espíritu contra Satanás, pero las separa el instante en que tiene lugar la victoria decisiva.

El resultado de esta investigación sobre la historia en Mc después del año 30 d.C. es que la historia a partir de la resurrección es concebida como una continuación de la misma lucha cósmica que comenzó con Jesús. Aunque esta conclusión no puede ser utilizada como prueba de conjeturas, como la de una historia de la Iglesia marcana siguiendo a 16,8, con todo los resultados obtenidos en el presente estudio son suficientes como para poner coto a afirmaciones exageradas, como la relativa a la inconveniencia de que Lc escribiera el libro de los Hch, lo mismo que el cuestionar la antítesis entre historia y cristiandad sobre la que se basan tales criticismos.

MARCOS Y LA HISTORIA*

George Minette de Tillesse

1. El Evangelio y la historia

Estas consideraciones generales nos parecen necesarias si queremos abordar sin demasiada ambigüedad el problema de la «historicidad» del evangelio de Mc. ¿En qué medida se puede decir, en efecto, que el «Evangelio» es «histórico»? El Evangelio anuncia la venida del Eskhaton en el tiempo. ¿En qué sentido puede ser considerado el Eskhaton como «histórico»? Hemos definido la «historia» en el sentido de una ciencia humana demostrable. Según lo que acabamos de decir, es evidente que el Eskhaton, en cuanto tal, no interviene en la concatenación de las causalidades cósmicas. Es, pues, imposible descubrirlo o llegar a él a golpe de ciencia. No forma parte, por tanto, de la historia científica.

Todo lo más, se podrá encontrar el soporte cósmico de esa realidad trascendente. Digo bien, soporte, y no fundamento. La realidad cósmica jamás podrá fundar el don escatológico, y por eso mismo es imposible probar el kerygma a partir de la historia científica. La realidad trascendente podrá servirse de la mediación de una entidad terrestre, pero ésta no será nunca más que su «soporte», no su fundamento. Y ese eventual soporte cósmico jamás podrá aportar a la ciencia lo más mínimo de su contenido trascendente. Si se sometiera al análisis químico una hostia consagrada no se encontrarían en ella más que los elementos constitutivos del pan. Cuando Pompeyo entró en el Santo de los Santos no encontró allí «nada».

* Texto original: «Marc et l'histoire», en *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* (Cerf, París 1968) 498-516. Traducción de Jeremías Lera.

Del mismo modo, en la historia de Jesús, el análisis histórico-crítico sólo puede descubrir los hechos y gestos del hombre Jesús. El contenido escatológico de su personalidad se le escapa por necesidad. Dicho contenido, al ser de orden trascendente, se escapa por necesidad a toda investigación científica. No puede se captado sino por la fe, que es nuestra facultad de aprehensión de lo trascendente.

Pues bien, nuestros evangelistas se sitúan de entrada en el nivel del Eskhaton. El Evangelio es la proclamación de la venida del Eskhaton en el tiempo, venida que cambia el destino del hombre y del universo. Un escrito evangélico, como el de Mc, no será, pues, una biografía «científica» de Jesús de Nazaret. Eso no le interesa de por sí. Su Evangelio es una manifestación de la realidad escatológica en Jesús de Nazaret. Realidad que no es perceptible más que por la fe, como acabamos de decir. El testimonio del Evangelio será, pues, un testimonio de fe.

Coincidimos aquí con las incontestables conclusiones de la crítica de las formas: no conocemos a Cristo más que a través de la fe de la Iglesia. No podía ser de otro modo. Miles de personas pasaron al lado de Jesús de Nazaret sin discernir en él esa cualidad trascendente. Como dice Jn, sólo por la fe puede el hombre «ver» la gloria del Hijo de Dios (Jn 2,11; 11,40). Pues una cosa es lo que vio Tomás y otra lo que creyó (Jn 20,29). Del mismo modo, Jn vio a Jesús, pero creyó en el Verbo de Dios (1 Jn 1,1-4) [1].

La eternidad no es visible en el tiempo, tampoco es científicamente discernible, pues éste y aquélla son realidades de diferente orden. No por ello es menos real; al contrario, para el creyente, es mucho más real que el cosmos, ya que este último tiene sólo una existencia limitada, mientras que lo trascendente posee una existencia total (1 Cor 15,45).

La trascendencia del Eskhaton no le impide, con todo, manifestarse en el tiempo. Si constituye una promesa hecha a los hombres, conviene que, de un modo u otro, llegue a ser perceptible para ellos. No obstante, nunca se manifestará del mismo modo que lo cósmico, pues su manifestación será siempre, por definición, inadecuada, desde el momento en

[1] En Juan, la palabra «ver» se emplea a menudo en el sentido metafísico de «creer». Es la fe la que «ve» las realidades divinas.

que ninguna realidad de este mundo puede comparársele. Por ello, la manifestación de lo trascendente es en sí misma objeto de fe.

Expliquémonos. Supongamos que la transfiguración y las apariciones de Cristo tras su resurrección sucedieran materialmente tal y como son descritas en nuestros evangelios. Habría que decir, aun así, que esos fenómenos extraordinarios no serían todavía el Eskhaton hecho visible en el tiempo, sino simplemente un signo visible, un símbolo de esa realidad. Pues aun cuando el rostro de Jesús fuera como el sol y sus vestidos como la nieve, aun cuando su cuerpo adquiriera una sutileza capaz de pasar por los cuerpos opacos, todo eso no sería todavía la realidad de Eskhaton —¡ni muchísimo menos!— sino un símbolo de esa realidad. La realidad en sí permanece siempre, por definición, infinitamente más allá de su manifestación.

Toda manifestación del Eskhaton en el cosmos nunca será más que un símbolo inadecuado de la trascendencia. La ascensión de Cristo entre las nubes es el símbolo de su entrada en el Eskhaton. Su entrada real no es visible a nuestros ojos de la carne, no es discernible científicamente —¡ni siquiera por Gagarin!— pues se da en otro orden. Es posible ver a Cristo alejarse entre las nubes y creer que se ha ido al Padre. No hay proporción real entre ambos eventos. Uno es mero signo del otro, signo descifrable desde la fe. Es, pues, evidente que cualquier investigación histórica jamás podrá «legitimar» el kerygma, como bien apuntara Bultmann. Todo lo más, podrá acercarnos a la situación de los contemporáneos de Jesús y ponernos frente a la opción por la fe o su rechazo.

2. *El mensaje de Marcos*

a) Por lo que a Mc concierne, actualmente es claro que su Evangelio no puede ser la mera y simple descripción de los hechos y gestos de Jesús de Nazaret, sino la explicación escatológica de su existencia. En el pensamiento de Mc, las palabras y los hechos de Jesús son portadores de escatología. El Eskhaton se manifiesta a través de toda su actividad. Eso es lo que él quiere dejar patente. Como dice Lc a propósito de los apóstoles: «anunciaban en la persona de Jesús la resurrección de los muertos» (Hch 4,2); asimismo, Mc anuncia en Jesús la venida del Eskhaton.

El evangelio de Mc es ante todo un kerygma, como su propio título indica. Descansa sobre hechos bien asentados. Mc, como los otros evangelistas, insiste en la realidad de esos hechos, pues esa realidad, a su modo de ver, condiciona el arraigamiento del Eskhaton —condición esencial para que la venida del Eskhaton nos concierna realmente y concierna al entramado de nuestro mundo—. Pero san Marcos supera con creces la materialidad de esos hechos; y por ello se esfuerza incesantemente en mostrar su alcance escatológico, metahistórico. Ahí, en el anuncio del Eskhaton en Jesús, es donde estriba su mensaje. Eso es lo que él quiere mostrar. La realidad material de los hechos es la raigambre del Eskhaton en el tiempo. Pero éste no es aún más que el anverso. La realidad terrestre, el milagro, la expulsión de demonios, etc. es la sombra del Eskhaton. De ahí que Mc evoque siempre y cuanto puede la dimensión invisible del Eskhaton. Los demonios se convierten para él en espectadores de lo invisible. Lo que se le escapa a los ojos del sabio es visible para ellos. Igualmente, las controversias y los milagros evocan o sugieren constantemente la presencia de esa grandeza invisible, más real que la misma realidad con todo, y que exige una nueva actitud por parte de quienes la contemplan.

Por la misma razón, Mc, al igual que Jn, hace una relectura de todo el ministerio de Jesús a la luz de Pascua. Pascua es para él el prisma que hay que superponer al ministerio de Jesús para comprender su significado. Pascua es la revelación plena del misterio que rezuma a lo largo de todo el ministerio de Jesús.

b) Un segundo y crucial aspecto del problema es que Mc —como Jn— relee la vida de Jesús desde la Iglesia. A sus ojos, los milagros y las curaciones llevados a cabo por Jesús en el curso de su ministerio terrestre se convierten en el hoy y aquí de la Iglesia. Dicho de otro modo, hace transitar al Jesús terrestre por entre la joven Iglesia, para instruirla. Hemos constatado que los discípulos son a menudo los portavoces y los representantes de la comunidad. De modo inverso, Mc proyecta en el desplegarse de la vida terrestre de Jesús las experiencias pascuales y postpascuales de la Iglesia. Jesús de Nazaret aparece ya revestido con el ropaje de su gloria y resurrección. Él camina y actúa en el aquí y ahora de la Iglesia.

A los ojos de Mc este procedimiento era no sólo legítimo, sino el único posible y fructífero. Para él, la vida de Jesús, en

cuanto fenómeno del pasado, no revestía mayor importancia que la que le otorga Bultmann. Para él, el destino de Jesús abre el tiempo escatológico de la salvación, más aún que el éxodo para los judíos. Ahora bien, lo característico de ese tiempo de salvación es que todos los creyentes puedan tomarlo como propio. Como dice la liturgia hebrea: «No con nuestros padres concluyó Yahvé esta alianza, sino con nosotros, con nosotros que estamos hoy aquí, todos vivos» (Dt 5,3). Por cuanto cada israelita, al releer o escuchar la Haggadá de Pascua, tiene el deber de considerarse él mismo como saliendo hoy de Egipto [2].

Para los cristianos, igualmente, la historia de Jesús no es un episodio del pasado, sino una experiencia presente. Los evangelistas se esforzarán en revestir al Jesús terrestre con el ropaje de gloria del Resucitado y en hacerle caminar en medio de las Iglesias a las que ellos se dirigen. Es sin duda en Jn donde este procedimiento es más patente, pero se encuentra ya, y no menos radicalmente, en Mc. Los evangelistas quieren mostrar así que la historia terrestre de Jesús concierne hoy aún a todos los cristianos. Los milagros de Jesús son los «signos» de su actividad espiritual en la Iglesia. Jesús curaba a los enfermos. El Jesús que cura a los enfermos, que expulsa a los demonios y que enseña con autoridad, es el Cristo glorioso ejerciendo su actividad salvífica en la Iglesia.

Durante demasiado tiempo se ha descuidado el valor kerigmático de nuestros evangelios, en pro de una interpretación historicista, que veía en Mc un testigo de los hechos y gestos de Jesús. Tendencia esta que venía, en parte, de una *pietas moderna* fundada demasiado exclusivamente, y de manera un tanto sentimental, en el Jesús terrestre y en sus sufrimientos más que en el misterio de su gloria y de su resurrección. La Iglesia oriental ha permanecido aquí mucho más fiel que la Iglesia de Occidente al sentido primigenio de los evangelios.

Y tampoco han de obligarnos a poner debajo del celemín este esencial aspecto de la luz evangélica las discusiones o las dificultades actuales a propósito de la «historicidad» de los evangelios. Apuntemos, pues, honradamente los problemas que

[2] A. Neher, *Moïse et la vocation juive* (París 1956) 135.

este modo de proceder nos plantea, así como las posibles soluciones.

3. *El evangelio de Marcos*

Para dar mayor firmeza a esta afirmación de principio, será útil recordar aquí las conclusiones que hemos ido sacando en los diferentes capítulos.

a) Hemos visto en el primer capítulo que los *milagros* eran, para Mc, la manifestación de gloria del Hijo de Dios. Manifestación escatológica de Cristo, Hijo de Dios, pero manifestación que queda en buena medida velada aún por la necesidad del secreto. Jesús silencia esa gloria que emana de él. En varios milagros vemos una especie de duelo entre la gloria irresistible del Hijo de Dios y la voluntad intransigente de Cristo por correr un velo sobre ella. Mc quiere subrayar que Jesús de Nazaret está imbuido ya de la gloria de la resurrección, que es su elemento natural, como debería serlo —en su punto de vista— del cristiano.

En varios de estos relatos —en el del paralítico (2,1-12), por ejemplo, o en el de la hemorroísa (5,25-34), el de la hija de Jairo (5,21-43), el del ciego de Betsaida (8,22-25) o el del sordomudo (7,31-37)— Mc sugiere con fuerza que no se trata solamente de una curación física pasada, sino de una actividad salvífica de Cristo resucitado en la Iglesia de hoy. En 2,5b-10a, Mc intercala un largo desarrollo para mostrar que se trata en realidad del hijo del Hombre en gloria (2,10) que viene a perdonar los pecados. En 7,31-37 y en 8,22-26 es Cristo glorioso quien cura la ceguera y la cerrazón de la Iglesia. Mediante la «resurrección» de la hija de Jairo o del niño poseído de 9,14-29, se trata ya del poder dado por Cristo glorificado a la Iglesia, poder que brota de su propia resurrección [3]. Igualmente, el caso de la hemorroísa ejemplifica el hecho de que todos los que «tocan» a Jesús con la fe reciben de él un poder espiritual y son «salvados».

b) Lo que queda entreverado en filigrana de los relatos de milagros puede leerse más claramente aún en las perícopas de *exorcismos*. Más que episodios particulares de la vida de Jesús

[3] Ver más arriba, pp. 39s y 96-99 (Las páginas citadas en varias notas se refieren al libro *Marc et l'histoire*. N. del T.).

se trata del enfrentamiento «cósmico» (como le gusta denominarlo a Robinson) entre el Hijo de Dios y el Reino demoníaco. Es una lucha a muerte, que sólo quedará definitivamente resuelta por la crucifixión del Hijo de Dios (9,29)[4]. El misterio de Jesús y todo el secreto mesiánico están pues inscritos en toda la relectura marcana de los exorcismos. Los demonios contemplan lo invisible y revelan a los lectores de Mc el aspecto trascendente de la personalidad de Jesús. A través del Jesús terrestre ven ya la gloria del Resucitado. ¡Son los teólogos de Mc! Es probable, por tanto, que, del mismo modo que el antiguo autor de Nm 22,28-30 concedía la palabra a la burra de Balaam para revelarle lo que el propio profeta es incapaz de discernir, Mc concede también la palabra a los demonios para enseñar a sus lectores una dimensión invisible de su Evangelio. La controversia de 3,22-30 y el relato de la tentación en el desierto de 1,12-13 evocan más netamente si cabe la victoria pascual que pasa por el camino del Calvario.

c) Hemos constatado, asimismo, que las *controversias* no eran en absoluto disputas de escuela a la usanza rabínica, sino la proclamación indirecta de la venida de la era escatológica. La presencia del Eskhaton motiva la actitud revolucionaria de Jesús. Los que pueden comprender —y Mc espera que sus lectores se encuentren entre éstos— ven que dicha actitud de Jesús no es sino la sombra, la manifestación sensible de lo que no puede verse.

Y a la inversa —desde el punto de vista de los lectores de Mc—, de este modo se sugiere la dimensión profunda de las palabras y de los gestos de Jesús. Su verdadero significado sólo puede ser captado a la luz de Pascua. Se asiste, especialmente en toda esta parte, a la reinterpretación consciente de todos los episodios de la vida de Jesús desde la iluminación pascual. En varios y decisivos casos hemos señalado el aporte redaccional de Mc. Es el Hijo del hombre en gloria (2,10), el Médico (2,17), el Esposo (2,19), el Señor del Sábado (2,28) quien manifiesta su derecho soberano, su autoridad celeste (2,10; 11,33). Es, por último, el Señor de David entronizado a la derecha de Dios quien cierra definitivamente la boca a todos sus adversarios (12,35-37) y quien revela el misterio de la resurrección (12,18-27). Difícilmente se podría negar que Mc

[4] Cf. más arriba pp. 97-99.

reinterpreta a sabiendas todos estos episodios a la luz de Pascua. Y queda confirmado aún por la insistencia en este mismo contexto, en el sabbat mesiánico, símbolo de la resurrección (2,23-3,6).

d) Hace mucho que se sabe que las «explicaciones» de las parábolas son en realidad comentarios homiléticos para uso de la Iglesia. Mc ha construido toda una teoría sobre esta base, cuya exposición puede verse en 4,10-12.33-34. Lo que le permite dar una interpretación (pascual) de las palabras de Jesús para sus lectores. Se supone que los contemporáneos de Jesús permanecen en la ignorancia hasta que se manifieste el resplandor de Pascua que lo iluminará todo.

e) Más diáfano si cabe, el capítulo consagrado a los *discípulos* ha mostrado que los Doce no son la mayor parte del tiempo sino los portavoces de la comunidad. Por medio de ellos quien se dirige a Jesús es la comunidad de Mc. Es claro que se trata de Cristo resucitado que reinterpreta para su Iglesia todos los episodios de su vida terrestre, como en Lc 24,27. Mc pone aquí en labios del Maestro resucitado su propia enseñanza, para darle más peso; o lo que es lo mismo, él muestra a la Iglesia, a la luz de la resurrección, el verdadero alcance metahistórico de la enseñanza de Jesús. Vienen a la memoria las palabras de Jn: «Esto no lo comprendieron sus discípulos de momento; pero cuando Jesús fue glorificado, cayeron en la cuenta de que esto estaba escrito sobre él, y que era lo que le habían hecho» (Jn 12,16; cf. 2,22).

Por otra parte, toda la teoría del secreto mesiánico en su conjunto muestra que la actitud de Jesús sólo puede comprenderse a la luz de Pascua. La muerte y la resurrección de Jesús son la clave de todo su ministerio. El secreto mesiánico en todo su despliegue es, pues, una relectura pascual de la vida de Jesús. En todo esto es claro, por tanto, que no se trata de una proyección anónima e inconsciente de la leyenda pascual en la historia de Jesús (como quiere Bultmann), sino de un esfuerzo consciente, personal, firmado, de reinterpretación de la vida de Jesús. El autor quiere revelar a sus lectores la dimensión trascendente, metahistórica de la vida de Jesús. Lo hace de modo metódico y continuado. Sería posible, al término de un análisis pormenorizado, trazar una teología o una cristología de Mc.

4. *El problema del Jesús histórico*

Es evidente que estas conclusiones tienen una repercusión considerable sobre el modo de afrontar el problema histórico de Jesús. En varias ocasiones, W. G. Kümmel [5] se ha quejado de que los autores no hayan expuesto nítida y positivamente un método de trabajo. A este respecto, nosotros creemos que el artículo de N. A. Dahl [6], del que Kümmel no habla precisamente en su recensión [7], es quien más claramente ha indicado el método a seguir. Él distingue muy bien el problema científico de la legitimidad teológica. Trata cada cuestión por separado. Hay que comenzar por un análisis redaccional y comparado de los evangelios [8].

En nuestro caso este análisis cobra una importancia más decisiva aún, dado que la teología de Mc es más deliberada y su método de trabajo, más consecuente. Es posible estudiar con rigor científico toda la labor redaccional de Mc sobre el material preevangélico. Nosotros mismos hemos descubierto a lo largo de nuestro estudio cómo inserta Mc sus comentarios valiéndose de apéndices o de versículos añadidos. A veces entreteje todo un episodio o todo un comentario dentro de un relato tradicional para sugerir cuál ha de ser su interpretación (2,5b-10; 9,14-16.18b-20a.28s, etc.). Convendría seguir todos estos procesos redaccionales de un extremo a otro de su evangelio.

Dicho análisis —ya hecho en buena medida aquí— es tanto más instructivo cuanto nos permite captar objetivamente el método de relectura empleado en la Iglesia primitiva y el fin perseguido con él. Los resultados a los que ha llegado este estudio son ya notablemente diferentes a los que obtenía Bulmann al término de la crítica de las formas. En casos relevantes —y Mc es representante egregio de ello— no se trata, por tanto, de transformaciones inconscientes obradas por la comunidad anónima, sino de una relectura sistemática hecha por

[5] «Jesusforschung seit 1950», en *Theologische Rundschau*, NF 31, 1966, pp. 15-46.

[6] «Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem», en *Kerygma und dogma* (Gotinga) I, 1955, pp. 104-132.

[7] Él la cita en nota p. 19, y remite para este período a P. Biehl: «Zur Frage nach den historische Jesus», en *Theologische Rundschau*, NF 24, 1957/58, pp. 54-76.

[8] N. A. Dahl: art. cit., p. 15.

un teólogo que quiere ofrecer a la comunidad lo que él considera el verdadero alcance del mensaje de Jesús.

Este trabajo, que habría que proseguir, permitiría retomar sobre una nueva base el libro de K. L. Schmidt [9], así como distinguir con precisión qué es lo que pertenece a la tradición antigua y qué es labor redaccional. Sería posible de este modo remontarse con mayor rigor a la tradición preevangélica, sobremanera si no se limita al análisis redaccional de Mc, y se extiende a Mt y Lc, en confrontación constante de los tres sinópticos.

Se conseguirían así pequeñas unidades aisladas, a las que nos ha acostumbrado la crítica de las formas, pero precisando con mayor rigor sus límites. Y se encontrarían, sin duda, no pocos logia procedentes al pie de la letra de los labios de Jesús, así como no pocos relatos en los que se da una reinterpretación. El método utilizado por Mc podrá ayudar entonces a comprender mejor la reinterpretación llevada a cabo por la tradición.

Cabe añadir aún otros métodos avanzados por Dahl [10]: el estudio pormenorizado de la tradición judaica farisea, qumránica, etc. Lo cual nos ayudaría a dibujar mejor el cuadro en el que se desenvolvió Jesús y a discernir con mayor lucidez el alcance de sus apóstrofes y de sus logia en el contexto del mundo judío.

5. *El escándalo de Jesús*

a) Pero todo ello nunca eludirá la dificultad más fuerte: el hecho de que nosotros no recibimos el testimonio acerca de Jesús de Nazaret más que a través de la fe de la Iglesia. Digámoslo de una vez por todas, para responder al escrúpulo de Bultmann cuando piensa que indagar en el Jesús histórico es intentar probar el kerygma. No hay peligro alguno al respecto. Al contrario, buscar al Jesús histórico es enfrentarse con el escándalo de Jesús.

En efecto, la ciencia histórica es incapaz, por definición, de captar la dimensión metahistórica de Cristo. Sólo podrá llegar a un hombre, y podrá añadir el testimonio *histórico* de

[9] *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919, Darmstadt [2]1964).
[10] *Kerygma und Dogma*, I, 1955, pp. 118-121.

la fe de la Iglesia. Dicho de otro modo, nunca podrá ir más allá de la constatación de Félix «sobre un tal Jesús, ya muerto, del que Pablo afirma que vive» (Hch 25,19).

Todo el problema del Jesús histórico nos parece estar resumido en esta frase. El historiador nunca podrá decir más. Podrá, sí, asentar el hecho históricamente cierto de la muerte dada a Jesús (que supone cierta pretensión verosímilmente mesiánica por parte del propio Jesús), y el hecho igualmente cierto de que la Iglesia primitiva estaba persuadida de que él había resucitado y de que había adquirido la condición de Señor e Hijo de Dios en gloria, causa de salvación para todos los hombres.

El más pormenorizado de los análisis históricos no hará sino poner de relieve la exigencia, la invitación a la fe. Nunca podrá salvar la distancia metafísica entre el hecho histórico concreto y la interpretación que de él hace la fe cristiana. Podrá, todo lo más, constatar el hecho concreto y la interpretación de dicho hecho propuesta por la Iglesia. Tocará siempre al lector elegir entre la aceptación del testimonio cristiano o su rechazo.

b) Podría decirse de Mc lo que Félix decía de Pablo: habla de un cierto Jesús, que ha muerto, y del que él da fe de que vive. Testimonio de la resurrección que Mc no da *al final* de su evangelio —¡pues precisamente él no escribió un relato de la resurrección!— sino *a lo largo de todo* su evangelio. Su «Evangelio» es precisamente la proclamación de que Jesús está vivo y es capaz de vivificar a todos los que creen en él. A través de todas las escenas de su evangelio Mc proclama el kerygma de la resurrección.

Ahora bien, su método es algo diverso al de Pedro o al de Pablo. Éstos proclamaban: «¡Ha resucitado, nosotros somos testigos!». Fundaban la fe de sus oyentes en su propio testimonio, confirmado además por Dios (Mc 16,20; Jn 8,18). Mc, por su parte, quiere dar a entender que todas las obras de Cristo daban testimonio de él, todas manifestaban por adelantado su resurrección (Jn 5,36; 9,33; Hch 2,22). Pretende mostrar que todas las obras de Jesús de Nazaret estaban ya preñadas de resurrección.

No es una petición de principio, pues él se dirigía a una generación que conocía y había oído contar a numerosos testigos las obras de Cristo. Mc reinterpreta estas obras a la luz de

la resurrección y muestra así la continuidad esencial que se da en el devenir de Jesús, que culmina en su muerte y resurrección. Todo ello no es sino la lógica de Dios.

Nosotros mismos, hoy en día, podemos —y es lo que hemos intentado hacer aquí— aislar la reinterpretación de Mc, observar cómo se articula sobre la tradición subyacente y cómo procede. Este logro es excepcionalmente importante, creemos, no porque nos dispense de la fe, sino, muy al contrario, porque nos permite captar en qué consiste la fe cristiana a los ojos de Mc. Nos permitirá captar exactamente lo que Mc pretende decirnos y el modo como nos lo dice.

Al cabo de nuestro estudio no se nos podrá exigir, por tanto, que digamos: esto es «histórico», esto es una reinterpretación de Mc. El problema no se plantea así. A lo que podemos llegar es a una distinción precisa entre la redacción marcana y la *tradición* antecedente. Nos hemos esforzado en llevar a cabo ese desglose, versículo a versículo, a lo largo y ancho de nuestro estudio. Creemos que buena parte del análisis redaccional de Mc ha quedado de manifiesto en estas páginas. Pero nos hemos prohibido expresamente ir más lejos. Subyacente a Mc encontramos no la «historia» en sentido científico —cosa que sería demasiado simplista—, sino la *tradición* primitiva. La tradición de la que se sirvió Mc era ya una tradición interpretada. Y es normal que así fuera: todo relato acerca de Jesús es necesariamente un kerygma, es decir, anuncio de la resurrección universal cuyo foco es él mismo.

No obstante, Mc quiso, el primero, vincular explícitamente la gloria del Hijo de Dios resucitado a Jesús de Nazaret. No se contentó, como Pablo, con hablar de la gloria cósmica del Cristo resucitado. Quiso mostrar a cada paso que dicha gloria brotaba de un hombre de Nazaret. Un hombre de sobra conocido, un hombre al que habían seguido de cerca en sus obras y gestos, del que se sabía que había acabado siendo miserablemente condenado y ejecutado. Mc no habla tan sólo de la intervención divina que salva al mundo y que atañe existencialmente a todo creyente; le importa sobre todo constatar que ese poder y esa gloria emanan de un hombre entre los hombres.

c) El valor histórico más importante de Mc reside en el género literario que eligió: un «Evangelio» bajo la apariencia externa de una biografía, porque en el destino de ese hombre Dios ha manifestado su salvación universal. Y reside también

dicho valor histórico en lo que no dice, en lo que calla: Mc subraya, en efecto, de modo explícito el valor escatológico del destino de Jesús, pero como reinterpreta los materiales que la tradición le ha legado, supone tácitamente lo que todo el mundo sabía; a saber: que lo que él reinterpretaba eran los diversos episodios de la vida y muerte de Jesús.

Y en este punto el análisis redaccional cobra un papel decisivo, pues nos permite ver cómo Mc retoma y reutiliza los materiales tradicionales que todos los cristianos sabían de memoria. Precisamente porque dicha tradición era de sobra conocida y aceptada por todos, cada palabra añadida por Mc, cada llamada de atención que insinuaba una reinterpretación era percibida de inmediato por la comunidad. Y por la misma razón captaban el mensaje de Mc. El análisis redaccional nos devuelve la sensibilidad que el mensaje de Mc requiere.

Con todo, al reinterpretar y al poner de relieve la trascendencia de los hechos y de los gestos de Jesús, Mc da por supuesta la autenticidad de esos hechos y gestos; mejor aún, los supone conocidos por todos. Todo el peso de su interpretación descansa en la autenticidad de esos gestos y hechos. Si Jesús no existió, si no impuso silencio, si no realizó obras que nadie había hecho, entonces no hay «Evangelio» de Mc. Él podría decir con san Pablo: si todo esto no es verdad, entonces mi evangelio es vano, carece de sentido (1 Cor 15,17).

El argumento de autenticidad más fuerte que se puede encontrar es, por tanto,

1.° que Mc se decidiera a escribir su Evangelio bajo esta forma determinada;

2.° que esta reinterpretación da por supuesta, de principio a fin, la autenticidad de los hechos reinterpretados.

d) Esto no implica que *todos* los episodios sucedieran materialmente tal y como Mc nos los transmite. Conviene recordar aquí la excelente aportación de L. Grollenberg [11]: algunos milagros o algunas manifestaciones pueden muy bien situarse a un nivel puramente espiritual y haber sido materializadas por Mc para poner más claramente de relieve la intervención de Dios. En otras ocasiones, Mc ha podido introducir determi-

[11] «De historiciteit der evangeliën toegelicht door het Oude Testament», en *Tijdschrift voor Theologie*, IV, 1964, pp. 35-53.

nadas escenas o diálogos para subrayar una idea o para que sirvan de intérpretes de cara al lector.

Nosotros hemos visto, por ejemplo, que 2,5b-10 es probablemente una interpretación marcana. Y se ve así el verdadero alcance del milagro: es un «signo» de la actividad salvífica del Resucitado en la comunidad cristiana. Del mismo modo, en 9,14-29 el diálogo sobre la incapacidad de los discípulos es verosímilmente de su cosecha. Lo mismo cabe decir de muchos gritos de los demonios o de ciertos «toques» de Jesús, al menos en los sumarios redaccionales (3,10; 6,56). El diálogo con el leproso (1,43-44a) y la teoría sobre las parábolas son también interpretaciones de Mc. No podríamos reproducir aquí el haz completo de nuestras conclusiones: a cada paso hemos descubierto la mano de Mc.

6. *Redacción e historia*

¿Se puede decir que cada vez que nos topamos con un pasaje redaccional hemos de considerarlo como una reinterpretación teológica y, por tanto, como «no-histórico»? Esto seguiría siendo una simplificación del problema. La labor redaccional de Mc, es cierto, tiende a dar principalmente una reinterpretación teológica, cristológica, de los hechos que relata. Pero algunos casos relevantes parecen mostrar que, aun allí donde él desarrolla sus teorías más personales, Mc conserva todavía un estrecho contacto con la realidad terrestre a la vez que con la celeste.

Pongamos un ejemplo. Hemos estudiado mas arriba la teoría de las parábolas. Hemos visto que era uno de los lugares (4,10-12.33-34) en los que Mc desarrolla *ex professo* su modo de concebir el «secreto». Jesús habla en parábolas a las gentes «para que no comprendan» (sic!), pero se lo explica todo a sus discípulos en privado. Chocante teoría. Sólo se comprende en el rudo —arduo a veces— contexto del secreto mesiánico. Es, pues, una teoría de Mc; es preciso situarla en el cuadro de su teología.

Y, no obstante, encontramos una confirmación de esta teoría en un contexto muy diverso. Se trata precisamente de un punto que de buena gana atribuiríamos a la pluma un tanto

tosca de Mc [12]. Al final del discurso después de la Cena, el evangelio de Jn hace decir a Jesús: «Os he dicho todo esto en parábolas. Se acerca la hora en que ya no os hablaré en parábolas, sino que con toda claridad os hablaré acerca del Padre» [13] (Jn 16,25).

Jn no desarrolla ninguna teoría de las parábolas comparable a la de Mc. Incluso en el pasaje citado de inmediato Jn no expone un sistema. Él solamente *supone* que, durante toda la duración de su ministerio terrestre, Jesús ha hablado en parábolas. El término παροιμία, proverbio, figura, enigma, es el equivalente joánico al de las «parábolas» (παραβολαί) sinópticas [14]. Esta palabra connota, para Jn como para Mc, un lenguaje difícil, enigmático, incomprensible. Al igual que en Mc esta economía del secreto es, para Jn, provisoria. Ha llegado el tiempo en el que Jesús habla «abiertamente».

Precisamente este término «abiertamente», παρρησία, nos impone una nueva perspectiva, más sorprendente aún que la que a primera vista pueda parecer. Ya habíamos advertido en Mc la oposición entre 8,31 y 4,33-34 [15]. Oposición del todo comparable la encontramos en Jn 16,29: «Ahora sí que hablas claro y no dices ninguna parábola. Sabemos ahora que lo sabes todo y no necesitas que nadie te pregunte. Por eso creemos que tú has salido de Dios».

Al igual que en Mc, los discípulos quedan sorprendidos por el brusco cambio de tono de Jesús en el momento de la pasión. Hasta ese momento él les había hablado en «parábolas». Género oratorio que para los discípulos era oscuro y difícil. También en este punto Jn está de acuerdo con Mc, contrariamente a lo que piensa Schniewind. Para este último, recordémoslo, las parábolas eran de suyo un género popular, diáfano como la luz del día; hasta un niño las habría entendido [16]. Los apóstoles no parecen opinar lo mismo.

Otro detalle significativo: en Jn, como en Mc, cuando Jesús hablaba en parábolas, los discípulos se veían obligados a

[12] Así E. Percy, «Niknelseteorien in Mark IV, 11 foch kompositionen av Mark IV, 1-34, en *Svensk Exegetisk Arsbok*, III, 1947, pp. 258-278.

[13] Comparar con Mc 4,1-33.

[14] Cf. *Recueil Lucien Cerfaux*, II, Gembloux, 1954, pp. 21s (= *Coniectanea Neotestamentica*, Lund, XI, 1947, pp. 19s).

[15] Cf. más abajo, p. 308s.

[16] *Evangelium nach Markus*, [9]1960, p. 41. Cf. más abajo, pp. 210s.

«preguntarle» para obtener la interpretación de las parábolas (Jn 16,29). Aspecto que nos remite sorprendentemente a Mc 4,33-34.

No parece que en el caso en cuestión haya dependencia de Jn respecto de Mc, pues este texto se encuentra en un contexto completamente diferente y Jn no muestra interés alguno por desarrollar una teoría semejante a la de Mc. La frase es dicha de pasada; tampoco tiene la misma función que en Mc. No se trata del secreto mesiánico, sino de la oposición entre el conocimiento espiritual comunicado por el Paráclito y el conocimiento imperfecto de los discípulos del Jesús terrestre. ¡Lo que nos remite a Wrede! [17]

A pesar de ciertas coincidencias, en Mc el secreto mesiánico no proviene tanto del carácter terrestre y carnal de los discípulos [18] cuanto de la voluntad de Jesús por cumplir, cueste lo que cueste, la voluntad de Dios.

En el caso en cuestión, no es posible concluir con certeza si se trata de dos tradiciones independientes, o bien si se da dependencia mediata o inmediata entre Jn y Mc. Este ejemplo sorprendente debe, en todo caso, invitarnos a la prudencia. Nos muestra que, incluso en los pasajes más redaccionales, se pueden encontrar algunos rasgos perfectamente atestiguados.

Por lo que respecta al secreto mesiánico en sí, ciertas analogías con Jn [19] nos impiden emitir un juicio definitivo. ¿Se da una dependencia o se trata de dos testimonios independientes? Gran cantidad de hechos confirman el testimonio marcano en todos los casos, hasta el punto de que Bultmann y otros muchos críticos estiman que Jesús nunca se consideró, o al menos no se proclamó, el Mesías.

La teoría de Mc debe de estar, por tanto, fundada en una actitud muy real de Jesús. Mc da ahí una interpretación cristológica profunda y sistemática. Dicha actitud de Jesús era deliberada y querida. Correspondía a la fidelidad de Jesús al plan divino: la salvación se consumará en la cruz.

[17] W. Wrede, *Messiasgeheimnis*, [3]1963, pp. 185-188 y 204-205. Otros han subrayado el paralelismo entre Jn 16,25.29 y Mc: L. Cerfaux, *Recueil Lucien Cerfaux*, II, 1954, pp. 17-26; G. Strecker, en *Studia Evangelica*, III, Berlín, 1964, pp. 95s; T. A. Burkill, *Mysterious Revelation*, 1963, pp. 172s.

[18] Cf. no obstante Mc 6,52; 8,17-26.

[19] Cf. J. Coutis, «The Messianic secret in St John's Gospel», en *Studia Evangelica*, III, 1964, pp. 45-57.

7. *La postura de Wrede y la nuestra*

Acabamos de afirmar que el libro de Wrede marcaba el comienzo de la crítica de las formas, de la desmitologización de Bultmann y de toda la investigación actual acerca del Jesús histórico. Wrede planteó el problema; los demás han intentado resolverlo. Puesto que nosotros hemos cuestionado la tesis misma de Wrede, ¿se sigue de ahí que todos los datos del problema quedan modificados en su raíz?

Para Wrede el secreto mesiánico era la proyección de la fe pascual sobre la vida terrestre de Jesús. De modo que el Jesús terrestre, «histórico», queda revestido de la gloria del Cristo resucitado. Es el Cristo de la fe y no el Jesús de la historia [20].

¿En qué medida modifican nuestras conclusiones este modo de ver? Para nosotros, el secreto mesiánico expresa la libertad con que Jesús prefirió el camino de la pasión más que el de la gloria, porque tal era la voluntad del Padre expresada en la Escritura. El secreto mesiánico en Mc desempeña la misma función que el relato comentado de la «tentación» en Mt o en Lc: Jesús habría podido seguir una carrera triunfante. La cual, en principio, hubiera acompañado su dignidad y su fuerza de Mesías y de Hijo de Dios. Pero eligió el camino de la humillación, porque era así como iba a realizarse la salvación del género humano. Todas las amonestaciones al silencio expresan, pues, la idea de que la gloria ilumina naturalmente la figura y los hechos del Hijo de Dios; los seres espirituales comprenden inmediatamente la fuente de ese resplandor; los hombres, destinatarios de los beneficios, perciben que algo extraordinario sucede ante sus ojos. Y, sin embargo, Jesús impone inexorablemente silencio a unos y otros, un silencio ambiguo, tenso, imposible.

Para Wrede, el secreto mesiánico es la proyección inconsciente de la fe pascual sobre la historia de Jesús; para nosotros, es una tesis sistemáticamente elaborada por Mc. No hemos cuestionado la intuición general de Wrede de que el secreto mesiánico era una relectura eclesial. Hemos criticado simplemente el carácter precipitado de sus conclusiones y hemos querido llevar su análisis hasta el final mediante el estudio

[20] Ver más abajo, p. 447.

redaccional de la intención de Mc. Y así hemos podido —al menos eso esperamos— precisar mejor el significado literario y teológico del secreto mesiánico.

Wrede sugirió una cuestión que sigue en pie. Pero lo hizo de modo inadecuado y aproximativo. Plantear la cuestión en sus justos términos influye necesariamente en los resultados. La relectura eclesial queda así más perfilada. Relectura que planteaba sobre todo un problema; ahora vemos que entraña igualmente una sorprendente riqueza. Con la tesis de Wrede sonó la hora de un nuevo método de trabajo, la crítica de las formas; un paso ulterior, el análisis redaccional (Redaktionsgeschichte), permite ir más allá todavía y llevar a su término la intuición de Wrede.

Hay que decir igualmente que nuestro estudio no es un punto final. Es una etapa hacia un conocimiento más riguroso de la tradición primitiva y de sus métodos. Quisiera ser también una invitación al diálogo.

LA HEREJÍA QUE EXIGIÓ EL EVANGELIO DE MARCOS*

Theodore J. Weeden

Se han producido recientemente dos avances significativos en la investigación sobre Mc: 1) el reconocimiento de la existencia de una polémica de Mc contra los discípulos [1] y 2) la identificación de dos cristologías opuestas dentro del evangelio: una cristología helenística del *theios anêr*, subyacente en una larga sección del material marcano, y la cristología sufriente del propio Mc presente en su *theologia crucis* [2]. Opino que existe una relación intrínseca entre estos motivos que, al ser examinados, apuntan a una herejía que amenazó la comunidad marcana y exigió la creación del evangelio. Para apoyar esta tesis debemos en primer lugar examinar el modo en que Mc trata a los discípulos.

La manera despectiva en que los discípulos son caracterizados en el drama marcano ha sido generalmente atribuida a la cuidadosa relación de los hechos que hace el evangelista, o ha sido explicada como un desafortunado subproducto de su más claro motivo teológico (el secreto mesiánico). Sin embargo, el reciente reconocimiento de una polémica de Mc contra

* Texto original: «The Heresy That Necessitated Mark's Gospel», ZNW 59 (1968) 145-158. Traducción de Tomás Otero Lázaro.

[1] Cf. Johannes Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums*, ZTK, LVIII (1961) 154-183; particularmente Joseph Tyson, *The Blindness of the Disciples*, JBL, LXXX (1961) 261-268; y quizá Leander Keck, *Mark 3,7-12 and Mark's Christology*, JBL, LXXXIV (1965) 341-358, implícitamente.

[2] Cf. Johannes Schreiber, *o. c.;* Ulrich Luz, «Das Geheimnismotiv und die Markinische Christologie», ZNW, LVI (1965) 9-30; Eduard Schweizer, «Zur Frage der Messiasgeheimnisse bei Markus», ZNW, LVI (1965) 8; James M. Robinson, «The Recent Debate on the "New Quest"», JBR, XXX (1962) 203s; Keck, *o. c.*: Philipp Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums, Zeit und Geschichte* (Bultmann Festschrift), pp. 155-169.

los discípulos arroja una luz totalmente nueva sobre la presentación que hace de los discípulos. El alcance y devastadora meticulosidad de esta polémica sólo pueden ser plenamente comprendidos cuando se la examina a través del esquema marcano de las tres etapas sucesivas en las que progresivamente va empeorando la relación entre Jesús y los discípulos [3].

La primera de tales etapas aparece en la primera mitad del evangelio (1,16-8,26) y se caracteriza por la sorprendente incapacidad de los discípulos para percibir quién es Jesús. A pesar de la continua manifestación del mesianismo de Jesús ante los discípulos en las incontables curaciones, exorcismos y milagros sobre la naturaleza, ellos permanecen extrañamente torpes para comprometerse en el drama mesiánico. Ni siquiera en su propia actividad milagrosa, a la que son enviados (3,15; 6,7) y en la que tienen éxito, aparecen los discípulos teniendo conciencia de su relación con Jesús y de la verdadera identidad de éste. De hecho, esta increíble falta de percepción de los discípulos, más que disminuir, parece incrementarse y hacerse más pertinaz en el desarrollo de la narración (4,10-13.38-41; 6,52; 7,17; 8,4.14-21). Esto es particularmente sorprendente cuando se tiene en cuenta que a lo largo del evangelio los discípulos disfrutan de una posición especial y privilegiada ante Jesús (1,16-20; 3,13ss; 4,11; 6,7-12.30-43; 8,1-10), de la que no goza nadie más. Pese a ello, irónicamente, quienes están mucho menos informados y unidos a Jesús parecen responderle con mayor comprensión que los mismos discípulos [4].

Con 8,27, sin embargo, un cambio imprevisto sucede en la presentación que Mc hace de la capacidad de discernimiento

[3] En la siguiente exposición dependo, por lo que se refiere a muchos aspectos de las dos primeras etapas de esa relación, del artículo de Alfred Kuby, «Zur Konzeption des Markusevangeliums», ZNW, XLIX (1958) 52-64

[4] Compárese la respuesta que dan «los de fuera» a Jesús y sus poderes sobrenaturales (1,32-34 35-38 40-45; 2,1-12, 3,7-12, 5,1-20 21-43, 6,53-56, 7,24-30, 8,22-26) a la que dan los discípulos (particularmente en 5,28-31, 8,4 14-21, donde aparentemente no aciertan a comprender el poder sobrenatural demostrado en las dos multiplicaciones, 6,30-44, 8,1-10) Que esta cerrazón de los discípulos es un motivo distintivo de Mc lo prueban las omisiones que hacen Mt y Lc (Mt suprime Mc 4,13, 5,29-31, y Lc suprime Mc 4,13 y toda la sección en que aparecen Mc 6,52, 7,17, 8,4 14-21) y las alteraciones que hace Mt (Mt 14,33, 16,11-12 en relación a los respectivos pasajes de Mc) para lograr una presentación más favorable de la perspicacia de los discípulos

de los discípulos. Pedro experimenta una gran revelación: Jesús es el Cristo (8,29). Este repentino fogonazo de comprensión ocurre tan inexplicablemente como la anterior y persistente falta de percepción. En 8,21, en efecto, los discípulos son presentados tan duros e ignorantes como lo eran en las primeras secciones del evangelio. Hasta 8,29 no existe ninguna indicación de que tengan conciencia de la identidad de Jesús. De hecho, a menudo aparecen como ciegos ante los poderes de Jesús que otros han reconocido. A pesar de ello, repentinamente, en 8,29, Pedro, el portavoz de los discípulos, hace una confesión que sugiere que los discípulos han alcanzado ahora una percepción tan aguda como grande era antes su falta de comprensión.

Cualquier suposición, sin embargo, de que por esta confesión los discípulos hayan alcanzado una completa comprensión de Jesús se desvanece enseguida por el modo en que son presentados en la segunda mitad del evangelio. Con el diálogo entre Pedro y Jesús después de la confesión (8,30-33), la comprensión de los discípulos pasa de la falta de percepción al error. Se hace ahora evidente que los discípulos, identificando a Jesús como el Cristo, son incapaces de entender el tipo de mesianismo que Jesús reclama para sí (8,31-33; 9,30-32; 10,32-34). Nada tiene que ver la idea del mesianismo de Pedro con la idea del mesías sufriente de Jesús. Él y sus compañeros son incapaces de comprender o aceptar la idea del mesías paciente, o el compromiso de un seguimiento sufriente que se exige a los discípulos de un mesías sufriente (9,33-35; 10,23-31.35-43).

La última etapa de las relaciones de Jesús con los discípulos se inaugura en 14,10ss con el plan de Judas de entregar a Jesús. Los discípulos ya no se limitan a no comprenderle. Ahora le rechazan totalmente. Que esto es verdad de todos los discípulos y no sólo del proverbial villano, Judas, es apoyado por el episodio de Getsemaní y el incidente ocurrido en el atrio de la casa del sumo sacerdote. En Getsemaní, Pedro, Santiago y Juan permanecen totalmente inconscientes y apáticos ante la aflicción y aprensión que se han apoderado de Jesús. Habiéndoles pedido Jesús que le apoyen con la vigilia y la oración, los tres íntimos responden quedándose dormidos (14,32-42). Luego Judas lo entrega a sus enemigos (14,43-46) y el resto lo deja y abandona (14,50). Entonces, como golpe de gracia, mientras el Sanedrín lo condena, Pedro, a pesar de sus juramentos en

contra (14,29-31), reniega completamente de Jesús, negando inconmovible que lo conozca (14,66-72).

Esta evolución de la relación de los discípulos con Jesús desde la falta de percepción (1,16-8,26) a la falsa comprensión (8,27-14,9) y de ésta al rechazo (14,10-72) no es un desarrollo accidental, ni se intenta con ella hacer una presentación objetiva de la verdadera relación histórica que existió entre Jesús y los discípulos. Es más bien un cuidadoso plan polémico forjado por el evangelista para desprestigiar y desacreditar a los discípulos. Pero ¿por qué y con qué propósito?

Opino que la respuesta conduce al corazón de una aguda disputa cristológica dentro de la comunidad de Mc, una disputa que había alcanzado un punto tan crítico que Mc entendió que sólo podía calmarla dramatizando los dos partidos a través de su presentación de la relación entre Jesús y los discípulos. De este modo, Jesús representa un punto de vista y los discípulos otro. Si los puntos de vista pueden ser identificados, entonces podremos conocer en qué consistía la disputa y quedará explicada la necesidad de la polémica.

No hay dificultad en identificar la posición cristológica de Jesús. Queda claramente manifestada en las predicciones de la pasión y en el relato mismo de la pasión. El auténtico mesianismo es el mesianismo sufriente que culmina en la crucifixión. No es tan sencillo, sin embargo, identificar la postura de los discípulos. La primera expresión de su posición cristológica se encuentra en 8,27-33, donde Pedro reconoce a Jesús como el mesías. Pero cuál sea la naturaleza del mesianismo que Pedro proclama no es declarado explícitamente por el evangelista. Negativamente, se puede estar seguro de que por mesías no entienden Pedro y los discípulos un mesianismo sufriente. Positivamente, el contenido de la comprensión de los discípulos según Mc resulta mucho más difícil de averiguar. A primera vista, el material anterior a 8,29 no arroja ninguna luz sobre la imprevista revelación de Pedro. Sin embargo, la incapacidad para encontrar indicios que señalen la base conceptual sobre la que se apoya tal revelación puede ser culpa del lector contemporáneo.

Es difícil leer Mc sin llevar a él, consciente o inconscientemente, el conocimiento de los otros evangelios y de la restante literatura del NT, de forma que el conocimiento de ese material colorea, cuando no distorsiona, cualquier lectura de

Mc. No podemos pensar que sus primeros lectores tuvieran la ventaja de conocer toda la tradición cristiana que los materiales no marcanos de Mt, Lc y Jn ofrecen al investigador contemporáneo. Creo que una interpretación más cuidadosa, menos sujeta a error, aparece cuando, en la medida en que es posible, nos acercamos a Mc del mismo modo que lo hicieron sus primeros lectores: sin conocimiento preconcebido de sus contenidos y sin el prejuicio del conocimiento de los otros evangelios.

Si se lee así el evangelio, cuando el lector llega al pasaje de la confesión de Pedro, no tiene otro remedio que asumir que cualquier idea concebida pór Pedro debe haber brotado de un reconocimiento de la naturaleza de Jesús revelada a los discípulos (y al lector) antes de la confesión. ¿Cuál es, entonces, este retrato de Jesús revelado al lector? Ya he señalado antes que la reciente investigación sobre Mc sostiene que una extensa sección de su material proviene de una tradición sobre Jesús caracterizada por una cristología helenística del *theios anêr*, que está en oposición a la propia cristología suficiente de Mc centrada en una *theologia crucis*. Pocas dudas pueden caber de que esa postura cristológica atrae la atención antes de la confesión de Pedro. Ondeando la roja bandera de la cristología del *theios anêr*, como hace al introducir a Jesús como el Hijo de Dios, al llenar la primera parte de su evangelio de obras maravillosas realizadas por Jesús y al diseminar sus propios sumarios sobre la actividad de este *theios anêr* (1,32ss; 3,7ss; 6,53ss) [5], Mc pretende que el lector saque la única conclusión posible: Pedro confiesa a un Cristo *theios anêr* [6].

En efecto, si 1,1-8,29 fuera la única sección del evangelio conocida por el lector, se vería forzado a creer que desde la perspectiva de Mc la única comprensión auténtica de Jesús es la de un mesías *theios anêr*. Por supuesto, nosotros conocemos, basándonos en lo que sigue a 8,30, donde Mc presenta su

[5] Keck, *o. c.*, sostiene que 3,7-12; 4,35-5,43; 6,31-56; 8,1-21 representan un bloque de material de la tradición del *theios anêr*, que se caracteriza por los motivos «barca» y «conmoción» y que el evangelista ha empleado en su narración.

[6] Luz, *o. c.*, p. 26, afirma que los discípulos reconocen a Jesús a partir de su poder milagroso; y Kuby, *o. c.*, p. 58, afirma que Pedro esperaba la confirmación de su confesión de Jesús por medio de un hecho milagroso.

theologia crucis, que aquél no es verdaderamente el punto de vista de Mc. Pero sin un previo conocimiento de la segunda mitad del evangelio, ¿qué otra conclusión podría sacar el lector con relación a 1,1-8,29 excepto que Jesús es un Cristo *theios anêr* y que fue esta revelación la que llegó finalmente al Pedro de Mc [7]?

Si se acepta que Pedro y los discípulos sostienen una cristología del *theios anêr*, entonces debe concluirse que también su idea del discipulado va en la línea del *theios anêr*. Pruebas de esto se encuentran en diversos pasajes. En primer lugar, en sintonía con el retrato de Jesús como *theios anêr* en la primera mitad del evangelio, los discípulos son enviados por el *theios anêr* con la *exousia* del *theios anêr* a exorcizar demonios y curar enfermos (3,14s; 6,7.13) [8]. En segundo lugar, de acuerdo con esta imagen de Jesús, los discípulos llegan también a ser guardianes de un tipo de enseñanza secreta (4,10-12.33s; 7,17ss), que un *theios anêr* imparte únicamente a sus confidentes [9]. En tercer lugar, la comprensión del seguimiento según la idea del *theios anêr* se hace particularmente evidente cuando los episodios de la discusión de quién es el más importante (9,33-37), de la renuncia de los discípulos a reconocer como cristianos a quienes no les imitan a ellos (9,38-41) [10], del recha-

[7] Tradicionalmente se ha asumido que Pedro confesó un mesías según la imagen real de David, pero tal conclusión se obtiene sin tomar en consideración todos los hechos. En primer lugar, una comprensión de ese tipo no es explícita ni implícitamente manifestada por los discípulos. En segundo lugar, esa conclusión podría ser sacada si el evangelista se preocupara primariamente del hecho original histórico de la confesión de Pedro, que habría sido una confesión del mesianismo davídico. Pero con la posibilidad de que el evangelista no esté ya interesado en los acontecimientos de 30 años antes, sino en los problemas específicos de su propia comunidad en los últimos años de la década de los sesenta (ver la siguiente exposición), el contenido de la confesión puede ser comprendido únicamente a la luz de la propia situación del evangelista, sin tomar en consideración cuál haya sido el contenido de la confesión hecha originalmente 30 años antes, si es que tal confesión fue hecha entonces.

[8] Cf. L. Bieler, *Theios anêr*, pp. 80s, y especialmente Dieter Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief*, pp. 210-214.

[9] Ver Bieler, *o. c.*, p. 97; James M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, p. 80; Georgi, *o. c.*, pp. 252-273, donde Georgi habla de la tradición secreta de los *theioi andres* de Corinto.

[10] Lo esencial del problema en 9,38-42 no es que el exorcista sea un no cristiano que realiza un exorcismo en nombre de Cristo, sino que se trata de un exorcista cristiano que no forma parte del grupo de los discípulos. Cf.

zo de los niños por parte de los discípulos (10,13-16) [11], y de la petición de Santiago y Juan de un puesto de honor (10,35-45) son examinados en contraste con la idea del seguimiento sufriente que Jesús defiende y cuando son comparados con la descripción que Georgi hace de los *theioi andres* de Corinto, que medran en la línea de autoexaltación, ambicionan la gloria y el honor personal de la aclamación de sus admiradores y disfrutan comparándose ellos mismos con los demás, ambicionando cada uno demostrar su superioridad sobre los otros [12]. En contraste con la llamada de Jesús a un seguimiento paciente (8,34-37; 9,35-37.42; 10,13-16.23-31.42-45; 13,9-13) y su idea, inoportuna para los discípulos, del mesianismo sufriente (8,31; 9,30s; 10,32-34), el manifiesto rechazo de tal humillación (8,32; 14,66-71) y el despliegue de su propia importancia y superioridad sobre los otros (9,38ss; 10,35ss) están en abierto contraste con la posición de Jesús y demuestran que, en sintonía con la cristología del *theios anêr,* Mc ha presentado a propósito a los discípulos como defensores del discipulado propio de un *theios anêr.*

El análisis precedente llega a la conclusión de que Mc ha caracterizado a los discípulos como partidarios de una cristología del *theios anêr* que se opone al mesianismo sufriente de Jesús. Puesto que no existe base histórica para que una disputa de este tipo haya tenido lugar entre Jesús y sus discípulos, la única conclusión posible es que su *Sitz im Leben* es la propia comunidad de Mc y que éste ha puesto intencionadamente la disputa en su evangelio usando a los discípulos para representar el papel de su oponente y presentando a Jesús como el defensor de la posición del mismo evangelista. Pero se puede preguntar si existe alguna otra prueba en el evangelio que apoye esta descripción del *Sitz im Leben* de Mc.

Johannes Weiss, *Das älteste Evangelium,* pp. 257ss; A. F. Loisy, *L'Évangile selon Marc,* pp. 277ss, y Rudolf Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition,* p. 25.

[11] Existe una gran relación entre 10,13-16 y 9,36s. En 10,13ss, como en 9,36s, los niños sirven como ejemplo para subrayar la esencial virtud cristiana de la humildad (cf. comentarios), una virtud que contrasta abiertamente con el interés de los discípulos en la autoexaltación y su negativa a recibir a los de humilde posición (10,13-16). La seriedad del desacuerdo entre los discípulos y Jesús en 10,13ss ha sido reducida en Mt y Lc mediante la supresión de *êganaktêsen* (10,14).

[12] *O. c.,* pp. 220-234, 296ss.

Mc 13 ofrece ese apoyo. Al contrario que en el resto del evangelio, en que el interés se centra primariamente en los acontecimientos de la vida de Jesús, en el c. 13 la atención se dirige principalmente a la vida postpascual de la primitiva comunidad. Si Mc pretendía iluminar su propia comunidad, aunque pudiera hacerlo también a través del tratamiento redaccional de su «vida de Jesús», lo podía hacer más fácilmente y de manera más transparente con el material cuya referencia cronológica cayera dentro del tiempo de su propia comunidad.

Desde Weizsaecker y Pfleiderer han estado generalmente de acuerdo los exegetas en que Mc 13 está compuesto básicamente de dos tipos de material: uno (vv. 7-8.14-20.24-27) que es descrito como un núcleo apocalíptico judeo-cristiano, y otro (vv. 5-6.9-13.21-23.28-37), diferente en cuanto al modo y la intención, que es rastreado en la primitiva comunidad cristiana y que ha sido interpolado o añadido al núcleo apocalíptico por un editor cristiano [13]. Los investigadores modernos, atribuyendo al evangelista mucha más creatividad literaria de la que los exegetas anteriores le concedían, sostienen que fue Mc este editor [14]. Se sigue entonces que el pensamiento de Mc está mejor reflejado en el material (13,5-6.9-13.21-23.28-37) que él añadió o interpoló en su fuente apocalíptica.

Un lectura rápida de este material interpolado o añadido ofrece las siguientes observaciones generales:

1. Por alguna razón, la interpolación o añadido del evangelista, constituido por los vv. 5-6.9-13.21-23.28-37, matiza el tono apocalíptico y oscurece el propósito y desarrollo de su fuente apocalíptica (7-8.14-20.24-27).

2. La aparición de *blepô* en modo imperativo, una palabra clave [15] de Mc, en cada una de las cuatro secciones de este material del editor (vv. 5.9.23.33) indica enfáticamente que el

[13] Ver A. R. Beasley-Murray, *Jesus and the Future,* para una historia de la exégesis del capítulo. Ver también W. G. Kümmel, *Promise and Fulfillment,* pp. 98-104, sobre una reciente discusión del tema.

[14] Willi Marxsen, *Der Evangelist Markus,* pp. 9, 101ss; Hans Conzelmann, «Geschichte und Eschaton nach Mc 13», ZNW, L (1959) 210-221; L. Keck, «The Introduction to Mark's Gospel», NTS, XII (1966), pp. 365ss.

[15] *Blepô* en imperativo es, según parece, una palabra clave de Mc, como muestra la consulta de unas concordancias y subraya la tendencia de Mt y Lc a omitirlo o sustituirlo por *prosekhô* (Mt 10,17; 16,6; Lc 12,1; 20,46). Mt y Lc usan *blepô* en sus paralelos de Mc 13 únicamente en 13,5.

evangelista está principalmente interesado en que el lector centre su atención en el tema de esas secciones, y refuerza la conclusión de que se puede descubrir mejor el *Sitz im Leben* marcano en el c. 13 a través del análisis de los vv. 5-6.9-13.21-23 y 28-37.

3. Los vv. 5-6 y 21-23 tratan el mismo tema, conocido como el de los pretendidos mesías que extravían a la comunidad. La primera referencia a esos «pretendientes», vv. 5-6, ha sido colocada al comienzo de la revelación de los acontecimientos finales de «este-mundo» histórico; y la segunda referencia ha sido situada al final de esta historia del mundo y antes de los acontecimientos finales cósmico-sobrenaturales [16].

4. Los vv. 9-13 y 28-37 tienen claramente el mismo mensaje: la exhortación a la perseverancia confiada durante la ausencia de su comunidad del Señor exaltado, hasta el fin, cuando se reunirá con ellos [17].

Con relación al punto tercero, Keck insiste en que 13,5-6 y 21-23 son cruciales para los intereses de Mc. Propone la teoría de que esos «pretendientes» son cristianos que se atribuyen la representación del Cristo «verdadero» [18]. Si esto es así, ¿podrían ser en realidad las referencias a los «pretendientes» en Mc 13 una identificación que Mc hace de sus oponentes, que son representados en el resto del evangelio por los discípulos? En mi opinión 13,22 es un versículo particularmente iluminador para comenzar la búsqueda de una respuesta a esta pregunta. 13,22 lee: *egerthêsontai de pseudochristoi kai pseudoprofêtai kai poiêsousin sêmeia kai térata pros to apoplanán, ei dynatón, tous eklektoús*. La combinación de los dos términos, *sêmeion* y *teras* aparece 16 veces en el NT, catorce veces fuera de los sinópticos [19]. Nueve de ellas se encuentran

[16] Esta división marcana de los acontecimientos en intrahistóricos y trascendente-sobrenaturales dentro del c. 13 es expuesta por Conzelmann, *o. c.*

[17] Conzelmann, *o. c.*, p. 211, muestra persuasivamente que para Mc y su comunidad el Señor exaltado está ausente. Fundamenta su conclusión en el hecho de que el Señor exaltado no juega ningún papel en el c. 13. No hay nada que sugiera que esté presente para ayudar a quienes dan testimonio en su favor. Todo lo que está presente para guiar a los creyentes es la palabra de Jesús (13,31) y el Espíritu Santo, que es el único intercesor activo en la vida de la Iglesia (13,11).

[18] «The Introduction to Mark's Gospel», *o. c.*, p. 365s.

[19] Los dos casos sinópticos son Mc 13,22 y su paralelo de Mt (24,24).

en los Hch (2,19.22.43; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,2). Ya nos ha mostrado Ernst Haenchen el interés de Lc en el concepto de *theios anêr* de la existencia cristiana, convirtiendo la *theologia crucis* de Mc en una *theologia gloriae* y presentando a Jesús, a Pablo y a los otros apóstoles como *theioi andres* [20]. Es claro que la combinación de *sêmeion* y *teras*, que aparece en el contexto de Lc exclusivamente con referencia a la actividad de los *theioi andres*, sirve casi como un *terminus technicus* para la descripción que hace Lc de la actividad de los *theioi andres* [21]. A estas nueve ocasiones en que los términos llevan la connotación del *theios anêr* se pueden añadir también Jn 4,48, donde una historia del *theios anêr* procedente de la fuente de los signos del evangelista no ha sido totalmente reelaborada [22], y 2 Cor 12,12, donde Pablo está metido en un debate con sus oponentes *theios anêr* sobre las características del apostolado [23]. Por ello todo sugiere que el uso de los dos términos combinados en el NT, y también como aparecen en Mc, significa una referencia a la actividad del *theios anêr* [24]. La frase descriptiva *poiêsousin sêmeia kai térata* señala a los «falsos Cristos» y «falsos profetas» de 13,22 como *theioi andres* [25].

Ayudaría poder identificar más específicamente la relación que existe entre los términos *pseudochristoi* y *pseudoprophêtai* y la descripción de *sêmeia kai térata*, y con ello definir más exactamente el perfil de aquellos contra quienes Mc arremete. Desgraciadamente, un estudio de esos títulos en el NT no aporta mucha más información. *Pseudochristos* no aparece en ningún otro sitio del NT, excepto en el paralelo de Mt al pasaje de

[20] E Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, 1961, pp 82, 100s, 671, 676

[21] Ver Georgi, *o c*, p 216s, para su discusión sobre Moisés como un *theios anêr* en Hch 7,20s, donde esta combinación de terminos es usada para describir el éxodo (7,36) La adicion de *sêmeia* a la profecía de Joel en Hch 2,19 parece ser un intento de Lucas de proporcionar un texto-prueba a la actividad del *theios anêr* antes del «eskhaton» y mientras se prolongue la historia de la Iglesia

[22] R Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, p 152s

[23] Georgi, *o c*, p 231

[24] Tres apariciones de la combinacion en el NT (Rom 15,19, 2 Tes 2,19, Heb 2,4), que no han sido tratadas aquí, no ofrecen ninguna razón para dudar de la conclusión alcanzada Did 16,4 contiene la combinación de términos en un contexto similar al de 2 Tes 2,19 y Mc 13,22

[25] Un apoyo adicional para esta opinión es sugerido por la supresión que Lc hace de Mc 13,21-23 Lc, reconociendo una clara oposición y amenaza a su propia inclinación hacia el *theios anêr*, suprimió ese material

Mc. Si se entiende el término como una referencia al anticristo, los paralelos más cercanos son 1 Jn 2,18-22; 4,3 y 2 Jn 7, donde el término *antichristos* se usa para designar a los herejes docetas de la comunidad. Con relación al término *pseudoprophêtês*, G. Friedrich considera que no puede ser identificado como un *terminus technicus* para designar un cierto grupo a lo largo de todo el NT [26]. Quizá, como sugiere Keck, esos términos, tal como aparecen en Mc, no son sino referencias simbólicas a aquellos que divulgan una cristología falsa [27]. Quizá no sean más que invectivas que arroja Mc contra sus oponentes. Sin embargo, teniendo en cuenta la descripción que Dieter Georgi hace de los adversarios del tipo *theios anêr* de Corinto, quizá haya una relación intrínseca entre los títulos «falsos Cristos» y «falsos profetas» y la actividad típica del *theios anêr* atribuida a ellos. Según Georgi, los adversarios de tipo *theios anêr* de Pablo creen que Cristo era un gran *theios anêr* y que se manifiesta actual y completamente en la vida de la comunidad a través de una actividad propia de *theios anêr* y de sus seguidores del tipo *theios anêr*. En un sentido real el Señor exaltado se revela y encarna en su actividad de *theios anêr*. Si ésta es la idea sobre un *theios anêr* en el mundo helenista —que un *theios anêr* reverenciado se manifestaba actualmente en la actividad propia de *theios anêr* de sus seguidores—, entonces es comprensible que tales seguidores pretendiesen ser ellos la manifestación contemporánea de ese *theios anêr* [28]. Sería fácil entender que alguien opuesto a una posición cristológica de este tipo los mirase como impostores y los llamara «falsos Cristos» y «falsos profetas». Esta interpretación de las expresiones «falsos Cristos» y «falsos profetas» explicaría la advertencia de 13,21: «Si alguno os dice entonces: "¡Mira, aquí está el Cristo!", o "¡Mira, está ahí!", no le creáis», una clara advertencia contra *theioi andres* que confunden a aquellos desconocidos con la idea del *theios anêr*, pensando que

[26] G Friedrich, «*Prophêtês*, TWNT, VI, 857s

[27] Keck, «The Introduction to Mark's Gospels», *o c*, p 366

[28] Georgi, *o c*, pp 288-300, particularmente pp 292s Georgi afirma que los adversarios paulinos difuminaban, si no olvidaban completamente, la distinción entre el Jesús histórico y el Señor exaltado posterior a la resurrección Ignorando la evidente cesura (la crucifixión) entre el Jesus histórico y el Señor resucitado, los oponentes de Pablo imaginaban que el mismo poder y manifestación de Jesús continuaba manifestandose sin ruptura y sin solución de continuidad en su propia actividad de *theios anêr*

ellos *(theioi andres)* son verdaderamente el Señor exaltado escatológico que vuelve a sus elegidos al fin del tiempo.

Volviendo a la descripción de los adversarios en 13,6, se llega al problema de la interpretación de *polloi eleusontai epi tô(i) onomati mou legontes hoti egô eimi*. Los investigadores están divididos acerca de si *epi tô(i) onomati mou* se refiere a los miembros de la comunidad cristiana o a cualquiera que en ese día pretenda hacerse mesías. Apoyándose en el estudio de Hans Bietenhard y en el uso de la expresión *epi tô(i) onomati mou* en el NT [29], la única conclusión posible es que los *polloi* de 13,6 son cristianos que pretenden *egô eimi* [30]. Si esto es verdad, ¿cómo podría un cristiano ser tan atrevido como para usar tal expresión cristológica? El fenómeno no es tan extraño a la comunidad cristiana cuando se recuerda la naturaleza de algunas experiencias pneumáticas. En las alturas del éxtasis pneumático ciertos cristianos espiritualistas no tendrían ningún problema para experimentar una unión tan perfecta con la divinidad que sintiesen que podían hablar por Cristo y convertirse en vehículos para la comunicación del Señor exaltado con otros. Al no iniciado, incapaz de comprender estos excesos espirituales y experiencias de unión, la pretensión de los pneumáticos podía fácilmente ser entendida en el sentido de que pretendían ser el mismo Cristo.

Si, como ha sido sugerido, 13,6 es una referencia a ciertos pneumáticos y 13,22 es una referencia a *theioi andres*, ¿son compatibles las dos descripciones y se complementan mutuamente, detallando el perfil de los adversarios a quienes Mc se refiere en el c. 13? El estudio de Dieter Georgi sobre los herejes de 2 Corintios proporciona una respuesta afirmativa. Los ha descrito como *theioi andres* que hacen extravagantes reclamaciones pneumáticas para sí mismos [31]. La identificación que Georgi hace de los herejes corintios no es diferente de la descripción que Mc hace de los rebeldes en el c. 13 y está de

[29] «*Onoma*», ThWb, V, 270. El estudio de Bietenhard no sugiere en ningún momento que *epi tô(i) onomati mou* o *en tô(i) onomati mou*, usado cristológicamente, pueda designar a alguien que esté en oposición al espíritu y voluntad de Cristo o que esté fuera de la comunidad cristiana.

[30] La expresión *egô eimi* ha sido considerada durante algún tiempo como una identificación de la deidad y, en la comunidad cristiana, como una identificación específica de Cristo. Ver E. Stauffer, «*Egô*», ThWb, II, 350s.

[31] *O. c.*, pp. 224, 227ss, 232, 293-299.

acuerdo con el tipo de herejía que hemos concluido está detrás del retrato marcano de los discípulos.

Si ésta es la naturaleza de la herejía en Mc, ¿por qué supone tal amenaza para su comunidad? Con relación a esta cuestión, 13,9-13 y 28-37 ofrecen importantes pistas. Basándose en su exégesis de estos versículos, Conzelmann afirma que la comunidad de Mc está orientada escatológicamente, aguardando ansiosamente el «eskhaton» (13,28-37) y prendida en las angustias del *Zwischenzeit* [32], el tiempo entre la resurrección y la largamente esperada parusía, el tiempo en que está ausente el Señor exaltado (13,9-13). Atrapada en el sufrimiento del *Zwischenzeit* (13,9-13), sin el Jesús histórico y sin el futuro Hijo de hombre que volverá, la comunidad se ha desanimado y desilusionado a causa del inexplicable e intolerable retraso de la parusía y está a punto de perder la fe [33]. Cuando se percibe de este modo la crisis de la comunidad, se puede entender qué desastroso sería que llegasen cristianos proclamando, contrariamente a la fe de la comunidad, que el Señor exaltado estaba presente en sus vidas, que Jesús debía ser visto como un gran *theios anêr,* no como un siervo sufriente y que la auténtica existencia cristiana encuentra su significado y cumplimiento no en la humillación de una servidumbre sufriente (8,34s; 10,43s; 13,9-13), sino en la gloria pneumática de una existencia propia de *theios anêr*. En medio de una crisis tal, sería fácil para los miembros de la comunidad de Mc, a causa de su desesperación, rendirse a esta nueva enseñanza e incluso, a causa de su incomprensión de las experiencias pneumáticas, pensar que quienes usaban expresiones cristológicas (13,6) en el éxtasis de sus experiencias pretendían ser el Cristo retornado.

Con toda probabilidad, los herejes de Mc mantenían que su posición se retrotraía a los discípulos mismos. Contra esta formidable pretensión el único recurso de Mc, en su intento de salvar la fe de su comunidad, era recurrir a una autoridad superior a la de los discípulos: ¡Jesús! De este modo plantea la exacerbada disputa que se da en la comunidad situándola ante el lector como conflicto entre Jesús y los discípulos. Al crear esta polémica se ha visto forzado a usar el material de la

[32] Tiempo intermedio (N. del T.).
[33] Ver Conzelmann, *o. c.*, pp. 210-212.

tradición de sus adversarios en que Jesús es caracterizado como un gran *theios anêr*. Lo hace colocando la mayor parte de ese material en la primera mitad del evangelio, antes de la confesión de Pedro [34]. Cuando Pedro (los adversarios) hace su confesión en un mesías del tipo *theios anêr*, Mc (por medio de Jesús) mantiene que la única característica auténtica del mesianismo es la del sufrimiento, un sufrimiento y humillación que lleva a la cruz. Pensar de otro modo, persistir en sostener que se debe ver el mesianismo de Jesús desde la perspectiva del *theios anêr*, es satánico, postura de hombres más que de Dios (8,32s).

Habiendo dicho esto con la intención de contrastar con fuerza las posiciones de Mc y sus oponentes, no se debe concluir que lo que se está afirmando es que Mc fuese totalmente opuesto a la presentación de Jesús como un obrador de milagros. El hecho de que presente esta imagen por todo su evangelio, aunque sea por razones polémicas, indica que tal presentación no la consideraba totalmente ofensiva. Es posible que Mc confiera únicamente a esta actividad de obrar milagros de Jesús el significado de sugerir que el poder de Satanás ha llegado a su fin y que el tiempo escatológico ha amanecido con Jesús. Es posible que, al igual que Pablo se vio forzado a conceder ciertas cosas a sus oponentes en Corinto (2 Cor 11,21a-12,6), también Mc, al desarrollar su argumentación contra la posición del *theios anêr* de sus oponentes, haya hecho ciertas concesiones a su posición con el fin de desenmascararla y salvar la fe de su comunidad. En cualquier caso hay que afirmar enfáticamente que, fuese cual fuese la inclinación de Mc hacia una descripción de Jesús como *theios anêr*, no consideró esta característica como el atributo de Jesús que hacía de él el mesías.

[34] Luz, *o. c.*, p. 25, al señalar que la historia prodigiosa predomina en la primera mitad del evangelio, pero está ausente en la segunda, afirma que las dos excepciones a este esquema (9,14-29; 10,46-52) no deberían ser consideradas como historias prodigiosas en cuanto tal, sino como ilustraciones de la relación de los discípulos con Jesús y el seguimiento de Jesús. No es exacto, sin embargo, sugerir que Mc ha quitado de Jesús todo rasgo de *theios anêr* en la última mitad del evangelio. Ciertamente esos rasgos están presentes en la transfiguración (Georgi, *o. c.*, pp. 215s), en 9,14-29; 10,46-52, en la experiencia del Domingo de Ramos y quizá en algunos aspectos de la narración de la pasión. Pero sí es exacto decir que esos rasgos han sido reducidos al mínimo, si no neutralizados completamente, por el marcado énfasis sobre la orientación mesiánica de Jesús al sufrimiento (...).

Finalmente, admitiendo que Mc construyó su ataque contra la falsa cristología y discipulado tal como se ha descrito arriba, todavía se puede preguntar legítimamente si esto silenció efectivamente a sus adversarios. ¿No podían los oponentes heréticos de Mc atacar afirmando que la posición de Mc es realmente errónea, o en el mejor de los casos está confundida y deformada, debido a que él no ha tenido el privilegio de recibir la última y completa revelación, la auténtica y autorizada interpretación del mesianismo de Jesús y del seguimiento cristiano, a la que se llega únicamente, según los herejes, por medio de la experiencia pneumática de la autorrevelación del Señor exaltado a su comunidad de creyentes, revelación que los herejes pretenden haber recibido en sus experiencias pneumáticas y demostrado por medio de sus hechos portentosos, pero revelación que Mc no puede pretender para sí mismo a causa de su insistencia en que el Señor exaltado está ausente de su comunidad de creyentes y no regresará hasta que se realicen los sucesos cósmico-sobrenaturales del fin? En otras palabras, pese a que Mc hace actuar a su Jesús histórico contra ellos, ¿no podían contrarrestarlo con éxito poniendo en juego su propio y grandioso Jesús exaltado, a la vez pasado y presente, manifestado en sus propias obras, frente al Jesús sufriente de Mc —anémico en comparación—, y burlarle de este modo? ¿Cuál es la norma, la constante, que actúa en la vida de Jesús antes de la resurrección y en la vida de la Iglesia después de la resurrección, que pueda asegurar a la comunidad de Mc que su presentación del Jesús histórico y su llamada a un seguimiento paciente es correcta y autorizada y nunca puede ser alterada por posteriores experiencias o pretensiones de manifestación? ¿A qué autoridad última puede apelar que permita aplastar cualquier contraataque de sus oponentes?

La respuesta más evidente es el modo en que Mc crea el c. 13 como un *vaticinium ex eventu,* dando así credibilidad a su propia tradición, no sólo haciendo que el Jesús histórico prediga esta tradición de los acontecimientos de la época de la Iglesia y de la aparición de la falsa cristología y seguimiento de los oponentes de Mc (13,6.22), sino también por medio de la afirmación de este mismo Jesús de que él, como Señor exaltado, permanecerá ausente de su Iglesia hasta que la historia haya completado totalmente su curso. Con todo, el más fuerte y convincente argumento aportado por Mc para probar

la autenticidad de su posición se encuentra en dos versículos de 13,9-13.

En 13,10 se advierte a la Iglesia: *kai eis panta ta ethnê prôton dei kêrykhthênai to euaggelion.* A la luz del completo estudio de Marxsen sobre la palabra *euaggelion* en Mc, la expresión *dei kêrykhthênai to euaggelion* adquiere su verdadero y pleno significado. Marxsen prueba convincentemente que para Mc el término *euaggelion* no es sino una amplificación de la frase *heneken emou* y que en la mente de Mc Jesús y el evangelio son sinónimos. Jesús mismo es el pleno contenido del evangelio que predica [35]. De este modo, el Jesús de Mc llama a creer en el Jesús (el evangelio) que Jesús predica a través de la narración de Mc. No puede haber ningún otro Jesús (evangelio) auténtico más que el Jesús (evangelio) que Jesús predica a través de la narración de Mc. Éste es el evangelio (el Jesús) por quien hay que dar testimonio (13,9), que debe ser predicado a todas las naciones (13,10) y por quien se debe vencer la enemistad de los parientes y el odio de todos (13,12s). Para los adversarios de Mc predicar otro Jesús o evangelio es predicar un falso evangelio y un falso Cristo.

En 13,11 el texto lee: *kai hotan agôsin hymas paradidontes, mê promerimnate ti lalêsête, all'ho ean dothê(i) hymin en ekeinê(i) tê(i) hôra(i) touto laleite: ou gar este hymeis hoi lalountes alla to pneuma to hagion.* De nuevo ofrece Marxsen aquí una valiosa intuición: «En sentido propio no son en absoluto los perseguidos los que aquí proclaman a Jesús; más bien el contenido de la proclamación les es proporcionado por el Espíritu Santo» [36]. Cuando se reflexiona sobre la comprensión que Mc tiene del papel del Espíritu Santo, esta intuición adquiere su profunda significación para entender la defensa de Mc contra cualquier posible refutación de sus adversarios. Mc comprende el Espíritu Santo en el sentido del AT, como símbolo de la acción de Dios en Jesús y en quienes son poseídos por él. En Mc el Espíritu Santo no sólo autoriza a hablar y actuar por Dios, sino que también controla lo que se dice y hace en nombre de Dios. En 1,10 el Espíritu es otorgado a Jesús en el Bautismo: es la garantía de que Jesús es un emisario autorizado de Dios (1,11), que habla en nombre de Dios y

[35] *O. c.,* 85-90.
[36] *O. c.,* 86.

que por lo tanto debe ser escuchado (9,7). El Espíritu, sin embargo, no sólo autentifica las credenciales de alguien; también manifiesta un completo control sobre el individuo que lo ha recibido y dirige toda su actividad (1,12) [37]. En Mc, pues, el Espíritu Santo no sólo autoriza a hablar y actuar por Dios, sino que también controla lo que se dice y hace en nombre de Dios.

El Espíritu Santo, en consecuencia, suministra el último tribunal de apelación al que Mc lleva su caso sobre la autenticidad de su posición y la falsedad de la de sus oponentes. En la argumentación de Mc es el Espíritu Santo el que proporciona la auténtica continuidad entre el tiempo del Jesús histórico anterior a la resurrección y el período de la Iglesia posterior a la resurrección. El mismo Espíritu Santo que fue dado a Jesús, que dirigió su vida, que dio seguridad de que él era el verdadero tipo de mesías (un mesías sufriente), dirige también la propia confesión del cristiano a este mismo mesías (13,11). En consecuencia, no puede haber desacuerdo, ni discontinuidad, ni falsa predicación, ni distorsión del verdadero evangelio, si el que habla permite que sea el Espíritu Santo quien testimonie y predique por medio de él. El Espíritu Santo garantiza la uniformidad de testimonio entre la cristología sufriente y el tipo de seguimiento que Jesús predicó, y la cristología sufriente y el discipulado que los miembros de la comunidad de Mc están llamados actualmente a creer y afirmar. El mismo Espíritu dirige y autoriza al Jesús de la historia y a los fieles de la comunidad de Mc.

Mc ha combatido con éxito a sus adversarios, fundamentando su posición y desacreditando la de ellos, una posición desacreditada porque no estaba guiada por el Espíritu Santo. Los precursores de esta posición —los discípulos, según Mc— ni respondieron al Jesús dirigido por el Espíritu (8,30-32) ni fueron sensibles en las ocasiones en que el Espíritu les habría guiado (14,38) [38]. Ellos se sometieron a los pensamientos según la carne y no según Dios (8,32s; 14,38ss), y así, del mismo

[37] Ver Eduard Schweizer, «*Pneuma*», ThWb, VI, 394-399; James M. Robinson, *The Problem of History in Mark*, pp. 29ss.

[38] Con relación a 14,38, Schweizer, *o. c.*, p. 394, afirma que la frase *to men pneuma prothymon, hê de sarx asthenês* no es una referencia a la psicología helenista. *Pneuma* en este versículo se refiere no al hombre sino a Dios, al Espíritu Santo.

modo que ellos se avergonzaron y rechazaron a Jesús durante su vida (14,43-45.50.66-71) y también sus sucesores —los adversarios de Mc— rechazaron a este mismo Jesús en la vida de la Iglesia, así Jesús se avergonzará de todos ellos cuando venga como Señor exaltado con poder y gloria (8,38s; 13,26).

¿LA INVESTIGACIÓN MARQUIANA EN UN CALLEJÓN SIN SALIDA?*

Ulrich Luz

La aparición de nuevos comentarios al NT es algo que no se puede predecir. El número de colecciones existentes de comentarios se ha multiplicado en comparación con los decenios anteriores por las variadas iniciativas de las editoriales [1]. Por otra parte, han aumentado notablemente las dificultades de los potenciales autores de comentarios por razón de la enseñanza académica y las exigencias de un comentario, lo cual trae consigo que el número de los comentarios nuevos que se reciben haya descendido de forma importante. En resumen, mientras de ciertos libros del NT no existen prácticamente comentarios, hay una docena de comentarios de otros. Donde más catastrófica es la situación al presente es, sin duda, respecto a la 2 Cor [2]. En una situación distinta nos encontramos, por el contrario, respecto al evangelio de Mc: a los antiguos comentarios [3], que aún son asequibles, se han añadido en los últimos tres años tres amplios comentarios con sendos volúmenes [4].

* Texto original: «Markusforschung in der Sackgasse?», TLZ 105 (1980) 641-655. Traducción de Miguel Rodríguez Ruiz.

[1] Comentario católico-protestante del NT; Comentario ecuménico de bolsillo del NT; algo más antiguo: Lectura espiritual de la Escritura.

[2] El manuscrito de las lecciones de Bultmann, editado como volumen especial del Comentario de Meyer 1976, no es en sí un comentario completo, en cuanto que contiene, en lo esencial, las glosas filológicas de Bultmann acerca de la 2.ª Carta a los Corintios, pero sin incluir sus explicaciones teológicas fundamentales expuestas libremente por él.

[3] Asequibles entre otros Grundmann (THK, [6]1973); Klostermann (HNT, [5]1971); Lohmeyer (KEK, [8]1967); Schmid (RNT, [5]1963); Schnackenburg (GSL, I, 1966; II, 1971); Schniewind ([12]1977); Schweizer (NTD, [5]1978).

[4] Pesch, Rudolf: *Das Markusevangelium* 1: *Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1-8,26* ([2]1977, XXIV, 421 pp.). 2: *Kommentar zu Kap. 8,27-16,20*

Este hecho proporciona, por lo menos, la alegría de poder reflexionar sobre la situación de la investigación marquiana de hoy día. Hace 25 años que W. Marxsen ensayó de forma monográfica su interpretación histórico-redaccional [5]. Centenares de artículos y numerosas monografías han seguido desde entonces sus huellas. El tema del «secreto mesiánico» gozaba de gran coyuntura. Delante de nosotros tenemos el volumen que recoge los artículos más importantes de los últimos decenios que se refieren a la investigación histórico-redaccional [6]. Los comentarios son muy a propósito para recoger y resumir los resultados de la investigación. Pero, ¿qué es lo que hay que recoger? El resultado es decepcionante.

La historia de la redacción tomó como divisa devolver al evangelista su personalidad propia, mientras la historia de las formas, subrayando la originalidad de las comunidades, amenazaba por convertir a aquél en coleccionista de material, sin libertad alguna. La dificultad al respecto era especial en Mc, porque, a diferencia de Mt y Lc, sólo podían ser postuladas las fuentes escritas, que tal vez utilizó. ¿Dónde se encuentra la personalidad de Mc? Según R. Pesch es escasa. Mc es un coleccionista relativamente independiente, que en la segunda mitad de su evangelio se ha atenido esencialmente a una antiquísima tradición jerosolimitana de la Pasión, mientras en la primera parte se ha servido de varias colecciones escritas. El punto de vista radicalmente opuesto no se defiende hoy en día en ningún comentario, pero se da, sin embargo, en el mundo anglosajón: la personalidad propia de Mc no se puede valorar lo suficiente; llamarle «redactor» es cometer una injusticia contra él, pues Mc es, por el contrario, un escritor con personalidad propia y con gran originalidad [7]. J. Gnilka intenta una

(1977, XVI, 576 pp. Friburgo-Basilea-Viena: Herder = Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament). Gnilka, Joachim: *Das Evangelium nach Markus.* 1: *Mk 1-8,26* (1978, 316 pp.). 2: *Mk 8,27-16,20* (1979, 364 pp. Zúrich-Einsideln-Colonia: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag = Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament). Schmithals, Walter: *Das Evangelium nach Markus.* 1: *Kapitel 1-9,1.* 2: *Kapitel 9,2-16,18* (sic) (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn; Wurzburgo: Echter 1979, 760 págs. = Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament).

[5] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67, Gotinga 1956).

[6] *Das Markus-Evangelium,* R. Pesch (ed.) (Wege der Forschung CDXI, Darmstadt 1979).

[7] Cf. respecto a esta opinión sección 2.

posición media: Mc es original, pero no demasiado; es un redactor de tendencia conservadora, pero con ideas originales propias. W. Schmithals defiende, por el contrario, asimismo ambos extremos: Mc, el evangelista, es un redactor relativamente conservador, un buen hombre de Iglesia, no sin ocurrencias propias, pero, sin embargo, todavía más conservador que el Mc de Rudolf Pesch, en cuanto que ni siquiera ha creado un evangelio, sino que sólo ha ampliado un evangelio ya existente y lo ha remodelado. En cambio el creador de este evangelio, es decir, del escrito-base de Schmithals, es un narrador de máxima originalidad, más creador que remodelador de tradición.

En resumen, la confusión es completa. Me vienen a la mente aquellos numerosos estudiantes que, frustrados, se lamentan sobre la falta de utilidad del método histórico-crítico, que con su sutileza y al mismo tiempo falta de resultados, sólo permite a un estudiante ingenuo repetir algo de lo que se dice, con mayor o menor convicción propia. En realidad existe el peligro de que una falsa credulidad se extienda más y más: en Berlín se defenderá el Mc de Schmithals, en Friburgo el de Pesch y en Múnich el de Gnilka. Igualmente me vienen a la mente los no pocos párrocos que no miran ya, por lo demás, comentario alguno, porque no aportan nada y no hacen más que contradecirse, y aquellos otros que, si aún se preocupan algo, sólo leen algún sermón en forma de meditación como preparación, en donde por principio se trata de ofrecer al predicador la menor información exegética posible [8]. Todo lo cual no es incomprensible. La investigación marquiana, tal vez representativa para otros campos de investigación neotestamentaria, parece encontrarse en un callejón sin salida.

1. El comentario de Mc en dos volúmenes de R. Pesch fue ya presentado en esta revista a los lectores por H. Räisänen [9]. Nos podemos, por tanto, restringir aquí a algunas consecuencias que se deducen de ese gran comentario. H. Conzelmann alaba el que en el primer volumen se haga justicia al análisis de la historia de las formas [10]. A mí me parece que esa afirmación necesita una precisión por lo que se refiere al volumen

[8] Ésta es, por desgracia, la tendencia en los, por otra parte, meritorios «Estudios de homilías» (Stuttgart: Kreuz Verlag).

[9] TLZ 104, 1979, esp. 112-115; 105, 1980, esp. 428-430.

[10] *Literaturbericht zu den Synoptischen Evangelien*, ThR 43, 1978, 34.

segundo: el trabajo histórico formal ha reducido aquí tanto el terreno que le pertenecía, que resulta innecesario en grandes partes de Mc 8,27-16,8. Lo que resta es crítica literaria, que se encuentra con un relato histórico como fuente inmediata. Todo esto descansa en la tesis de que 8,27-16,8 constituye un extenso relato premarquiano de la pasión que, según R. Pesch, ha tenido su origen probablemente en Jerusalén antes del año 37 (II, 21). En ese relato ha sido introducido relativamente poco: grandes trozos, sobre todo, la colección catequética de Mc 10,2-12.17-27.34-35 (II, 128-130) y, siguiendo a F. Hahn [11], el ahora llamado apocalipsis de Mc 13, además relativamente pocas perícopas particulares, desligadas de su situación [12]. A mi parecer, en esta tesis se encuentra el nervio de lo nuevo del comentario de Pesch —y, a decir verdad, en el segundo volumen, basándose en el estado de la transmisión, más que en el primero—. *Metódicamente* se deriva de esa tesis un fuerte retroceso de la historia de las formas con respecto a la crítica literaria. *Históricamente* posibilita esa tesis una confianza casi ilimitada en la fiabilidad de la tradición, por lo menos en cuanto ésta procede del viejo relato de la pasión. Desde el punto de vista de la *historia de la redacción* sólo le queda un mínimo margen a la actividad literaria del evangelista Mc, dado que responde a la tesis de un relato de la pasión *seguido*, en el que las conexiones entre las perícopas aisladas, que precisamente hasta ahora eran tenidas comúnmente como redaccionales, resultan ser antiguas. Con esto se corresponde el que «teologúmena», que eran, por lo demás, comúnmente atribuidos al evangelista, como, sobre todo, el secreto mesiánico, se convierten en elementos de la tradición (cf. especialmente, II, 36-47). Desde el punto de vista *literario* está, por tanto, Pesch muy cerca del escrito base de Schmithals (cf. más adelante IV): al principio del proceso de la *tradición* se encuentra la composición escrita de una narración seguida, sin interrupción. Desde el punto de vista *histórico* está lo más lejos posible: aquí ha narrado un informador basándose en narraciones de testigos oculares, muy cerca de los hechos, interpretando, sin embargo, con cautela teológicamente la pasión del Justo y del Hijo del hombre; un narrador genial ha hecho interesantes

[11] *Die Rede von der Parusie des Menschensohnes in Markus 13*, en: *Jesus und der Menschensohn* (FS A. Vögtle) (Friburgo 1975, 240-266).

[12] 9,14-29.36-50; 10,13-16.35-45; 11,24-26; 12,18-34a.38-40.

para la misión el kerigma en forma de historias después del año 70.

Con vistas a las consecuencias de gran alcance, tengo por razonable concentrar la discusión con Pesch sobre esta tesis que da un vuelco decisivo a toda la investigación marquiana anterior, tanto más cuando Pesch, tras largos años de investigación en forma de estudios aislados en torno a esa cuestión [13], ha sido obligado a corregir opiniones propias anteriores [14]. Si en mi examen llego a un juicio negativo, de ningún modo se debe entender como un juicio sobre el comentario, que por su abundancia es estupendo, del que yo, en puntos particulares, he aprendido mucho y que en aquellos puntos donde los resultados no parecen convincentes lo considero como un desafío provechoso.

Ahora las preguntas críticas:

a) Los argumentos estilísticos a favor de un estilo especial de la historia de la pasión, que se distingue del resto del evangelio, son, a mi manera de ver, insuficientes (cf. II, 4-6). En muchos casos está el resultado estadístico en contra de Pesch. En la lista de las características de las perícopas no han sido tenidas en cuenta ni la longitud de éstas ni las diferencias del género diverso, que tienen consecuencias considerables para el estilo [15].

b) Al problema del lenguaje de la redacción no ha sido concedida suficiente atención, a mi parecer. Mc no sólo no muestra «un estilo relativamente uniformado del griego de la traducción» (II, 7), sino que en determinados lugares contiene

[13] Especialmente importante: *Das Messiasbekenntnis des Petrus* (Mk 8,27-30), BZ NF 17, 1973, 178-195; NF 18, 1974, 20-31; *Die Überlieferung der Passion Jesu*, en: K. Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63, Friburgo 1974, 148-173); *Die Passion des Menschensohns*, en: *Jesus und der Menschensohn* (FS A. Vögtle) (Friburgo 1975, 166-195); *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis*, en: K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu* (QD 74, Friburgo 1976, 137-187).

[14] *Naherwartungen. Tradition und Redaktion in Mk 13* (Düsseldorf 1968).

[15] Ejemplos particulares: 9,7 habla de la expresión semítica καὶ ἐγένετο φωνή (a diferencia de 1,9) a favor de la historia de la pasión, a continuación habla la expresión griega ὁ βαπτιστής (8,28), a diferencia de ὁ βαπτίζων 6,14, no contra la pertenencia a la historia de la pasión (II,6). Por otra parte: «el uso semitizante de ἄρχομαι» (sc. 8,31) «es característico para la historia de la pasión premarquiana» (II,48), pero, ¿por qué no en los 15 pasajes (frente a 13) fuera de la pasión premarquiana?, etc., etc.

una cantidad llamativa, sobre todo, de particularidades de vocabulario. Tales lugares pertenecen, generalmente, al «marco», también dentro de la historia de la pasión premarquiana. Ejemplos: ¿Por qué tiene que pertenecer 10,1 a la historia de la pasión, mientras 7,24a sólo parcialmente es redacción? (I, 387). ¿Por qué tiene que tener 11,18 literariamente otro origen que los lugares semejantes 3,6 (tradición) y 1,22? (¿redacción? cf. I, 117). Que Mc tiene un vocabulario preferido, reconocible, me parece a mí, a diferencia del más fluido estilo de Lc, tanto más evidente cuanto que el estilo de Mc es muy limitado y estereotipado [16]. Ya que Pesch necesita en la segunda parte de su evangelio casi todas las que eran hasta ahora anotaciones marginales para demostrar la dependencia situacional de cada una de las narraciones de su historia premarquiana de la pasión, se plantea, a mi parecer, la cuestión seria, por qué no procede en la primera parte del mismo modo y no comienza, p. e., su historia de la pasión con 1,14. Así se resolvería el problema de que la actividad redaccional de Mc, según Pesch, a pesar de toda reserva, es en la primera parte del evangelio mucho mayor de lo que lo es en la historia premarquiana de la pasión, donde prácticamente no existe.

c) Extensión y delimitación de la historia de la pasión aparecen problemáticas. En 14,1-16,8 no hay dificultades, en cuanto que la fuente coincide idénticamente con el evangelio de Mc. El que algunas determinadas secciones dentro del c. 12 (117.34c-37.41-44) pertenezcan a la fuente, mientras las disputas 18-34 y 38-40 no forman parte de ella, es a mi parecer arbitrario. ¿Por qué pertenece la historia del milagro de 10,46-52 (ésta viene localizada en Jericó, pero, como es sabido, hay varias historias marquianas de milagros que aparecen localizadas tradicionalmente), mientras 9,14-29 no pertenece a la fuente? No está claro por qué 8,27 constituye «sin ningún tipo de objeción» (II, 12) el comienzo de la narración [17]. La división de la fuente propuesta en II,15ss, 13 x 3 perícopas, se apoya en subdivisiones de perícopas y secciones en parte arbitrarias [18].

[16] Esto aparece confirmado por el nuevo estudio de E. J. Pryke, *Redactional Style in the Marcan Gospel* (SNTS Mon Ser 33, Cambridge 1978). Cf. también Räisänen, TLZ 105, 1980, esp. 429.

[17] Cf. Räisänen, *ibíd.*, esp. 429.

[18] Ejemplos: los tres anuncios de la pasión se encuentran dos veces en el centro, una vez al principio de un subcapítulo. 11,1-11 aparece separado

d) La determinación de la antigüedad de la historia de la pasión (origen jerosolimitano antes del 37, II 21) no aparece evidente. 1 Cor 11,23 supone el conocimiento de la tradición acerca de la última cena en conexión con la historia de la pasión, pero no la historia de la pasión premarquiana (las diferencias dentro del texto de la parádosis de la última cena hablan ya en contra). Resulta extraño el que la historia premarquiana de la pasión mencione al sumo sacerdote sin nombrarlo y que necesariamente tenga que suponer, por tanto, que Caifás ejercía aún el cargo de sumo sacerdote: ¿supone acaso la frase «El Papa Pablo VI visitó al Patriarca de Constantinopla» el que haya sido escrita ésta en tiempo del patriarca Atenágoras? Además la datación antes del año 37 conduce a Pesch a una extraña situación en la que carece de libertad al emitir juicios históricos: no sólo el que tenga que considerar la parádosis marquiana de la última cena, la cronología marquiana de la pasión y casi todos los datos acerca del proceso de Jesús como históricos (con la ayuda de continuas indicaciones a las necesidades tácticas respecto del sumo sacerdote puede tomar a la ligera los problemas jurídicos del proceso de Jesús), sino que a veces tiene que conformarse con burdos racionalismos al estilo del siglo XVIII para salvar su historia de la pasión: así se considera 14,12-16 como un convenio precedente de Jesús con el dueño de la casa (II, 343-345). O, a falta de la posibilidad de una explicación astronómica por medio de un eclipse, es explicado 15,33 «por medio de nubes oscuras y densas» (II, 493). Sin embargo, hay dentro de la general confianza en la veracidad histórica dos notables excepciones: en relación con el sepulcro vacío rehúsa Pesch toda afirmación acerca de la historicidad de esta leyenda tocante a la fe (II, 536s), no siendo evidente cómo se ha podido formar una tal leyenda en el lugar mismo del acontecimiento dentro del espacio de diez años, existiendo la historia de la sepultura y siendo mencionadas explícitamente las mujeres testigos de los hechos (Mc 16,1), si no se hubiera encontrado realmente vacío el sepulcro. Asimismo niega Pesch a la historia de la Transfiguración todo valor histórico y la considera un midrás cristológico de la comuni-

artificialmente de 11,12ss; 12,35-37; 41-44; 13,1-2 constituyen un subcapítulo no homogéneo. 14,53s apenas si se puede llamar «perícopa». 15,33-39 y 15,40s son separados arbitrariamente. La longitud de los subcapítulos cuenta con 9 ó 24 versos aproximadamente.

gelio de Mc se convierte en complemento del kerigma paulino en situación pospaulina marcada únicamente por la figura del Cristo celeste (216). Aquí se centra el interés sólo en la intención del evangelista, y la tradición se convierte en material a su disposición.

Un paso más da W. H. Kelber en un artículo programático [24]. Kelber lleva más lejos las teorías de Güttgemann acerca de la «supersumatividad» («Übersummativität») del género y sobre la discrepancia entre transmisión oral y escrita, hasta exigir una eliminación de la diferencia entre redacción y tradición: el evangelio de Mc ha de entenderse como «una sola historia dramática» (16), como una unidad autosemántica, Mc como arquitecto de una casa, de cuya construcción él solo es responsable, inclusive de los materiales usados, que tienen un carácter totalmente distinto que la casa misma y cuya cantidad no hace de por sí el todo de la casa. Por medio de la escritura se convierte la tradición oral en algo completamente nuevo, en expresión de la «capacidad creadora» del evangelista y de su «propia capacidad de juzgar las tradiciones» (40-42). Exegéticamente fueron aplicadas tales tesis no sólo en la monografía propia de Kelber [25], sino p. e. también en un volumen mixto con artículos de diversos autores acerca de la historia de la pasión marquiana [26], es decir, en aquella parte del evangelio de Mc, en donde casi unánimemente [27] siempre se había admitido una fuente coherente, que determina el esbozo marquiano, y en donde llega a su colmo la fidelidad del evangelista a la tradición, según el comentario de Pesch. El resultado de las investigaciones, en dirección contraria a la de Pesch, puede resumirse así: Mc 14-16 aparece como una parte homogénea de todo el evangelio y como una sección impregnada de la teología marquiana. La existencia de una historia premarquia-

[24] W. H. Kelber, *Markus und die mündliche Tradition,* LingBibl 45, 1979, 5-56.

[25] *The Kingdom in Mark. A new Place and a new Time* (Philadelphia 1974).

[26] *The Passion in Mark,* ed. por W. H. Kelber, con aportaciones de J. R. Donahue, V. K. Robbins, W. H. Kelber, N. Perrin, K. E. Dewtey, Th. Weeden, J. D. Crossan, Philadelphia 1976, cf. Pesch II, 10: «Un contraste más pronunciado... (es decir, con respecto a su propia posición fundamental) apenas si es posible».

[27] Excepción: E. Lindemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102, Gotinga 1970).

na de la pasión aparece muy dudosa a la vista de la originalidad de la elaboración de Mc. En todo caso carecía de autoridad para Mc [28].

Una discusión minuciosa de estas tesis no forma parte de nuestra tarea presente. Sólo pueden servir como prueba de que la interpretación de Mc, según Pesch, es contradicha de modo frontal, sobre todo, fuera del ambiente germano [29]. El comentario de Mc, que realce sus méritos como escritor y no sólo en cuanto redactor, no se ha escrito aún. También Schmithals sigue, por lo que se refiere al juicio sobre el evangelista Mc, el consenso relativo actual de los nuevos comentarios alemanes, viendo en él un hombre de Iglesia, apegado a la tradición. El papel del escritor libre, que supera con mucho todo lo anterior, se lo concede al autor de su escrito-base.

Antes, sin embargo, hay que examinar el comentario en dos volúmenes de J. Gnilka en el «Comentario católico-protestante» (EKK). Gnilka defiende una posición media entre las dos posiciones extremas anteriormente expuestas. Démosle a él la palabra: «Habrá que procurar evitar posiciones unilaterales. Una tal sería exagerar las posibilidades del teólogo Mc, que, por otra parte, aparece ligado a la tradición» (cf. más arriba 2). «La otra consiste en prescindir de los conocimientos que nos ha proporcionado la investigación de los sinópticos en los últimos cincuenta años» (II, 361). La última frase podría ser una alusión p. e. a Pesch. Gnilka no quiere descolgarse de la tendencia actual que relativiza la historia de la redacción: «Marcos es un redactor moderado» (I, 25). Se apoya en gran medida en tradiciones que le han sido dadas. Pero su papel y su importancia teológica es mucho mayor que en Pesch.

Mc es ampliamente responsable de la composición de su evangelio. Frente a colecciones premarquianas se muestra Gnilka reservado. Acepta una colección premarquiana de «discusiones», que probablemente ha comprendido sólo de 2,15 hasta 28 (I, 131s), por tanto no las historias de milagros que sirven de marco a las «discusiones» (cf. 2,1ss y 3,1ss). Es decir, el interés por historizar en esa sección que termina con 3,6 y

[28] *Ibíd.* (W. H. Kelber, cf. nota 25) 156-159.

[29] Un caso análogo a esta tendencia en la investigación en relación con la investigación mateana lo constituye H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche* (NTA 10, Münster 1973).

su localización en Galilea se debe al evangelista mismo. Se aceptan una colección de parábolas (I, 191s), un «compendio de reglas» para cuestiones prácticas de la comunidad (c. 10; II, 105) y una historia de la pasión seguida, que comienza con 14,32ss, es decir, con la parte propiamente narrativa de la pasión, y termina con 16,8 (II, 349). Gnilka rechaza el «día premarquiano de Cafarnaún» y las diversas colecciones de milagros, propuestas por diversos exegetas como premarquianas (cf. I, 86.272s.315). Esto significa que, a excepción de la historia de la pasión, ninguna colección seguida o ininterrumpida de relatos acerca de Jesús es anterior a Mc, o sea, que, aparte de la historia de la pasión, no ha existido un estadio literario, anterior al evangelio de Mc, ningún desarrollo continuado que hubiera partido de pequeñas unidades narrativas hacia una historia más amplia de Jesús. El plan literario propuesto por Mc es algo nuevo. Teológicamente significa que el momento del «relato», por tanto la tendencia hacia la «historización», es algo importante y característico para el evangelista.

Sin embargo, Mc no se convierte de forma unilateral en historiador y su obra no es sólo un relato. Gnilka busca una *vía media* entre la interpretación kerigmática unilateral y la historizante igualmente unilateral. Mc es un «narrador teológico de historias», su obra es «relato kerigmático» (I, 24). Mc no es sin más un teólogo de escritorio —esto existe a partir del siglo XIX— ni tampoco un funcionario de una comunidad, cuyas tradiciones recoge o cuyos problemas pretende solucionar [30]. Mc crea, por primera vez, un nuevo plan y se dirige con él —más allá de los problemas cotidianos, acuciantes de una comunidad— a un círculo más amplio de lectores. «Relato» y «anuncio teológico» confluyen en él. Su pensamiento principal, que quiere expresar con la forma de su evangelio, es el siguiente: «La revelación que tuvo lugar en Jesús es antes de la pasión y resurrección inacabada y susceptible de malentendidos» (I, 170). Esa expresión kerigmática exige la forma de un relato continuado. Su concentración se encuentra en el misterio del Mesías, o mejor dicho, en el «secreto del Hijo de Dios» (I, 170),

[30] Gnilka se distancia intencionadamente de una concepción polémica intracomunitaria de la teología marquiana de la cruz, p. e., en oposición a Th. Weeden (*Mark-Traditions in conflict*, Philadelphia 1971) o L. Schenke (*Die Wundererzählungen des Markusevangeliums*, Stuttgart 1974).

que se debe al evangelista partiendo de motivos tradicionales. A esa expresión cristológica se une la acentuación eclesiológica con el tema del seguimiento de la cruz, cuya importancia aparece en 8,27ss. De modo especialmente impresionante se encuentra expresado este pensamiento en 15,39-41, una «especie de resumen de todo el evangelio» (II, 327). La confesión del centurión pagano acerca de Jesús como Hijo de Dios aparece confirmada en cierto sentido e interpretada existencialmente por las mujeres que le han seguido en el camino hacia la pasión en Jerusalén. El mismo sentido tiene la conclusión abierta (y original) del evangelio en 16,8: el silencio de las mujeres junto al sepulcro y el requerimiento a volver a Galilea, al lugar de la actividad de Jesús y de su seguimiento, exhorta a una aplicación existencial del mensaje del evangelio, es decir, a «traducirlo en el "mundo de la acción"» (II, 345), del seguimiento de la cruz. La teoría acerca de las parábolas la entiende Gnilka en cierto sentido como un «aspecto negativo del secreto mesiánico» (I, 172): aparece confirmada por la impenitencia de Israel. El problema de la incredulidad de Israel es para Mc, que marcadamente se aparta de la religiosidad judía, un problema fundamental; no se debe tipificar precipitadamente el pensamiento de la obstinación y aplicarlo a la situación presente de Mc.

El resumen que acabamos de hacer ha intentado demostrar que la interpretación de Gnilka no es absolutamente nueva. Ciertamente aporta mucho de nuevo en acentos particulares y en muchos detalles de la historia de la tradición y de la interpretación. En conjunto, puede considerarse, más bien, como una afirmación crítica de lo que ha demostrado tener validez tanto en la fase de la investigación de la historia de las formas y de la tradición como en la de la redacción, en su aplicación a los sinópticos. Gnilka contrarresta la sensación de inseguridad provocada por Pesch y Schmithals, proporcionando, en cambio, una impresión de serenidad: tan equivocado y fuera de sitio no es, en modo alguno, lo realizado por la investigación marquiana en varios decenios de investigación; los comentarios de Pesch y Schmithals, que intentan descubrir nuevas o viejas orillas que ambos consideran nuevas, no pueden ocultar que existe un consenso entre muchos investigadores en lo que se refiere a la investigación marquiana. En mi opinión, aparece representada lo más aproximadamente posible por Gnilka.

A esto hay que añadir que el comentario de Gnilka es no sólo el más fácil de leer, sino también el que más información ofrece de los tres. Más que los otros autores considera Gnilka como tarea suya presentar la situación actual de la investigación e informar acerca de las diversas posiciones más importantes [31]. El lector no se informa sólo sobre la posición de Gnilka; casi se podría afirmar: con frecuencia se informa sólo al final y de modo incidental acerca de Gnilka. El problema de la selección bibliográfica y de la indicación de fuentes me parece que ha sido resuelto con atino. En este sentido se complementan el exhaustivo Pesch, en cuanto a proporcionar bibliografía, y Gnilka, que sabe escoger excelentemente. Una vez más prueba su eficacia en este comentario el experimentado y relativamente sencillo esquema del «Comentario católico-protestante»; Gnilka lo ha completado en la mayor parte de los textos con el apartado «Juicio histórico», y en el «Resumen» presenta de modo concentrado y unitario la finalidad histórico-redaccional.

Si se intenta decir dónde reside lo característico de este comentario en particular, el contenido fundamental que le distingue de comentarios más antiguos y más modernos, la respuesta la encontramos en los críticos que señalan su «moderación» y «prudencia» como características más destacadas. Gnilka posee la loable virtud de subrayar a cada paso que esta o aquella cuestión queda sin responder o que no se puede decidir. En cuanto a la determinación de los elementos redaccionales se muestra prudente: por modo de ejemplo, muestran esto los análisis de 3,13ss (Mc une el relato de la imposición del nombre a Pedro con una lista de los Doce) o 10,46ss (Mc se encontró con una «historia de fe», típicamente cristiana, una forma especial de historia de milagros, que era uniforme y, aparte del v. 46b y del motivo del seguimiento, tradicional). Gnilka es prudente en lo que se refiere a hipótesis acerca de la

[31] A mi parecer, se encuentra aquí el límite ínfimo de la amplitud adecuada para un tal comentario (es sólo un poco más extenso que el comentario de bolsillo de Schmithals y, en comparación con el comentario a Colosenses de la misma colección, un poco más amplio, teniendo en cuenta las páginas de Nestle). Gnilka es un maestro en respetar los límites y en seleccionar. Sin embargo, sólo hace alusión a las pruebas. Muchas de las opiniones mencionadas apenas si podrán ser entendidas por el lector poco ducho en la materia. De todos modos se complementan el —medianamente amplio— comentario de Gnilka y el extenso comentario de Pesch.

historia de la tradición, lo que muestran de modo ejemplar el análisis de 5,1ss («la opinión de una repetida elaboración supone una confianza demasiado grande en el método analítico de extracción», I, 200) o 10,17ss (historia uniforme 17-22, que es generalizada en los «logia» que siguen). Pero uno no se encuentra libre de sorpresas, p. e., el apocalipsis que subyace a 13 y que consta de los vv. 6.22.7s.12.13b.14.17-20.24-27 no es ningún apocalipsis judío, sino un apocalipsis judeo-cristiano de poco antes del 70 (en primer lugar, porque faltan temas típicamente judíos como la restauración del templo o la soberanía de Israel sobre los gentiles, II, 212), una tesis insólita, que en caso de que fuera correcta, tendría la ventaja de ser, desde el punto de vista de la tradición, la más sencilla. Prudente se muestra Gnilka también, finalmente, en el aspecto interpretativo: así, p. e., niega que 8,1-9 sea una comida con los gentiles, aunque una tal interpretación cuadraría bien con su concepción, y únicamente por la razón de que «la argumentación no se puede apoyar más que en alusiones y conjeturas» (I, 304). En cuestiones de historicidad se muestra, apoyado en buenas razones, regularmente confiado.

Una característica especial del «Comentario católico-protestante» es la inclusión de la «Wirkungsgeschichte». Respecto a Mc resulta ésta bastante difícil, porque toda la interpretación marquiana y la «Wirkungsgeschichte» del evangelio de Mc aparecen englobadas, hasta bien entrados los tiempos modernos, dentro de la tradición sinóptica, que era considerada aún como uniforme, y por lo general, a la sombra del evangelio de Mt. En este sentido se puede considerar casual el que autores eclesiásticos antiguos, medievales o de los inicios de la época moderna, hayan escrito un comentario de Mc —los comentarios de Mc son algo relativamente raro en comparación con los comentarios de las armonías de los evangelios y los de Mt—. Tal vez por esto se puede considerar acertado el que Gnilka conceda una importancia relativamente grande a los dogmáticos del siglo XX, en donde los autores protestantes, por haber aportado más que los católicos, ocupan un puesto especialmente importante (II, 362). Las secciones dedicadas a la «Wirkungsgeschichte» ofrecen un aporte importante «para determinar la relación entre exégesis y dogmática». Apenas si he podido encontrar reflexiones sintetizadoras por lo que se refiere a esta relación; apenas si sabe sacar fruto y utilidad de la exégesis antigua y nueva así como de la antigua y moderna «Wirkungsgeschichte» para la exégesis actual, p. e., en cuanto al plantea-

miento de cuestiones o sugerir directivas para una interpretación de textos a la luz del conjunto de testimonios bíblicos. Las secciones de la «Wirkungsgeschichte» tienen sólo el carácter de apéndices útiles para la exégesis de cada caso. Gnilka no suscita tampoco en este punto falsas aspiraciones infundadas: «el resultado evidente de un tal intento es que aquí hay todavía mucho que hacer» (II, 361).

Queda, pues, la impresión general de un comentario convincente, seguro, que intencionadamente no es revolucionario y no busca una nueva comprensión de Mc a cualquier precio. El que busca información sólida, echará, en primer lugar, mano de él; el que se sienta desafiado por los nuevos modelos de Pesch y Schmithals, necesitará a Gnilka para saber qué es lo que aquéllos ponen en tela de juicio.

3. Si se puede decir que con Gnilka nos paseamos por paisajes más o menos conocidos, no se puede decir lo mismo, en verdad, de W. Schmithals. Al principio de la lectura se siente uno perplejo a causa del total derrumbamiento de todo lo que hasta ahora se consideraba como verdad, un derrumbamiento que se le obliga a uno a creer; y uno se siente molesto por la seguridad con que anuncia las tesis más subversivas, y uno se siente también molesto por la manera confusa de presentar y exponer, que dificulta al principiante la comprensión de las nuevas tesis [32]. Una vez introducido en el comentario, se lee éste con simpatía creciente por la agudeza con que se ven los problemas de las hasta ahora opiniones comunes y por la inteligencia y consecuencia con que se aplican para una nueva síntesis, observaciones hasta ahora descuidadas y otras ya utilizadas. Pero es precisamente en la consecuencia con que Schmithals lleva a cabo su empresa de modo inconmovible, como no puede menos de esperar el que le conoce, en donde

[32] Los números de los versículos deberían ser recalcados en el texto del comentario, sobre todo teniendo en cuenta que el comentario, por razones histórico-tradicionales y crítico-literarias, se aparta del orden de los versículos. Esto es un *desideratum* para toda la colección. También sería deseable una subdivisión de los pasajes, a veces demasiado largos en ese comentario relativamente extenso. Y una observación marginal: para aquellos cuyos conocimientos del libro de cantos no son tan excelentes como los de Schmithals, sobre todo, para pastores que tienen que preparar cantos conformes a los textos de los sermones, hubiera sido deseable una indicación más exacta ¿de acuerdo con el EKG?

al final se harán manifiestas las aporías y el «talón de Aquiles». Pero la empresa merece respeto y proporciona material suficiente para reflexionar.

A mi modo de ver, el punto de partida esencial de la distinción de Schmithals entre «escrito-base» y redacción del evangelista supone poner en tela de juicio las tesis fundamentales de la historia de las formas clásicas. El «marco de la historia de Jesús» no se debe, sin más, al evangelista. En los últimos tiempos se ha ido criticando cada vez más insistentemente la tesis clásica de K. L. Schmidt [33], que había sido aceptada por Bultmann y Dibelius, desde la hipótesis defendida por H. W. Kuhn y otros de colecciones escritas premarquianas contenidas en el evangelio de Mc [34] hasta la historia de la pasión premarquiana de Pesch. Schmithals pone en su lugar un evangelio premarquiano, o sea, el «escrito-base». La tradición recibida por Mc no carece con frecuencia de lugar y marco: p. e., la entrada y salida de Jericó 10,46 (en la ciudad no ocurre nada) no se puede comprender como redaccional (472). La geografía «alterada» de Mc 6,45-8,26 es, según él, lo más fácil de comprender, si se supone que un redactor ha alterado un contexto geográfico preexistente, que estaba aún «intacto». La uniformidad estilística de los relatos marquianos, observada ya hace tiempo, apunta, según Schmithals, más bien a un solo narrador que a una tradición oral de carácter amorfo y multiforme. Frente a la tradición oral es Schmithals sumamente cauto: transmisión oral ha existido con los «logia» de Jesús, además con el texto cúltico de Mc 14,22-25; en las historias de Jesús que predominan en el evangelio de Mc no habla Schmithals de transmisión oral. La tesis de una transmisión oral en las comunidades debería estar apoyada por la demostración de su concreto «Sitz im Leben»; esto no lo ha conseguido la historia de las formas en las historias de Jesús con caracterizaciones generales como «paradigma de predicación» («Predigtparadigma») (30s). Las divergencias que llaman la atención en muchas historias marquianas con relación a la forma del género («Gattungstyp») son para las historias mismas esenciales: divergencias con relación al tipo normal («Nor-

[33] *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919).

[34] H. W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium* (SUNT 8, Gotinga 1971); P. Achtemeier, *Towards the Isolation of Pre-Marcan Miracle Catenae*, JBL 89, 1970, 265-291.

maltyp») (p. e. en 2,1-12 los vv. 5b-10, en 1,21-28 el verso introductorio 21s, las así llamadas adiciones en 9,14-29 o los vv. 49s en 10,46 hasta 52) pertenecen a la totalidad de estos relatos y constituyen su particularidad: declararlas adiciones secundarias o redaccionales es un «purismo histórico-formal» (117). El carácter novelístico y la modelación consciente de muchas historias —Schmithals señala también con gusto referencias entrecruzadas e inclusiones— habla más bien a favor de una forma *escrita.*

Así es total la ruptura con la historia de las formas. *Al principio de las partes narrativas de la tradición sinóptica está el autor del escrito-base* («Grundschrift»), un narrador genial, que allá después del 70 (¡13,1s!) ha transformado el kerigma antioqueno sobre Cristo en narraciones. Para esa tesis no sirve de modelo Bultmann, el maestro de Schmithals (si bien el comentario permanece *teológicamente* cercano a las posiciones de Bultmann), sino el autor de crítica literaria Wendling [35]. Schmithals no se plantea ni contesta la pregunta de dónde ha tomado su material narrativo el genial narrador del escrito-base. Se tiene la impresión de que él la haya *inventado* a base del kerigma acerca de Cristo con la ayuda de formas ya dadas de la sinagoga de la diáspora y tal vez a base de informaciones generales (45s). Fundamento del escrito-base es el kerigma, y precisamente un kerigma del tipo del de Rom 1,3s. A este kerigma corresponde su estructura: Jesús es verdaderamente lo que él sólo sabe (¡1,9-11!), el Hijo de Dios. Una proclamación pública de Jesús como Hijo de Dios unida al envío de los discípulos existe sólo a partir de Pascua (9,2-10; 3,13-19; 16,15 hasta 20 como textos finales del escrito-base) [36]. El escrito-base conoce, por tanto, sólo en las narraciones sobre Jesús una cristología implícita, es decir, sólo Jesús mismo —y con él el escritor creyente— conoce la verdadera esencia de Jesús.

Schmithals considera cada una de las narraciones del escrito-base, en sentido amplio, como un mensaje cifrado de

[35] E. Wendling, *Die Entstehung des Markusevangeliums. Philologische Untersuchungen* (Tubinga 1908).

[36] Cf. la extensa prueba de esta hipótesis ya en el artículo: *Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf,* ZTK 69, 1972, 379-411. No he podido entender el criterio con que han sido seleccionadas las perícopas pascuales de Mc. ¿Por qué no se interpreta así, p. e., Mc 6,45-52 o también Mc 6,32-44?

expresiones kerigmáticas o experiencias humanas. Desde este punto de vista, el comentario del alumno de Baur, G. Volkmar [37], que entendió el comentario de Mc como un escrito simbólico, es pariente cercano de la exégesis de Schmithals. En los detalles va éste muy lejos. Así, p. e., se permite entender 1,21-28 (con vv. 21s) partiendo de la comprensión global bíblica de la frase: «Dios actúa por la palabra» (= «Gott handelt im Wort») (119). 9,14ss se convierte en un mensaje cifrado de teología paulina: se trata aquí del Mal, al que ha sido entregado el hombre (¡Rom 7,17ss!, cf. 411s) y del «con-morir» y «con-resucitar» con Cristo según Rom 6,4 (¡vv. 26s!, 421). La parte jerosolimitana del escrito-base con las tres secciones: a) 11,1-10.15-17.27-33; 12,1-12; b) 12,13-34.41-44; c) 14,13-16.22-25, corresponde a un culto divino comunitario cristiano, y concretamente del modo siguiente: a) preparación, b) sucesión de homilía y c) cena (cf. fundamentación 495-497.545). La sucesión de Mc 15,21-47 presenta el credo en tres partes: crucificado, muerto y sepultado [38]. Al simbolismo corresponde la desapocalipzación: el autor del escrito-base puede utilizar ocasionalmente expresiones escatológicas (pero sin que llegue a ser frecuente; ¡todo el c. 13 tiene su origen, p. e., a excepción de los vv. 1s y 30s, en la tradición de los «logia» o en la redacción marquiana!). Su propia escatología es, sin embargo, existencial-presente; a él le interesa «proteger también al creyente en la noche de la muerte por medio del "Dios de los vivos"» (569, cf. interpretación de 12,18-27). Schmithals no puede menos de denominar al genial narrador, descubierto por él, «excelente teólogo» y ascenderle al puesto de «director de la "escuela catequética"» (46), que él se ha merecido, probablemente en Antioquía.

No sólo su labor teológica es excelente, sino también su capacidad para integrar y componer y su talento literario. El resumen de p. 50s, que es digno de alabanza, muestra claramente que el escrito-base estaba estructurado en siete ciclos geográficos: Cafarnaún, Decápolis, Genesaret, Mar, Betsaida y el Norte, zona oriental del Jordán, Jerusalén. Lo cual implica que el evangelista Mc no sólo ha hecho numerosas intercala-

[37] G. Volkmar, *Die Evangelien oder Markus und die Synopsis* (Leipzig ²1876).

[38] ¿Qué credo concretamente? Según 681 parece referirse Schmithals al texto del «apostolicum».

ciones, sino que asimismo ha realizado no pocas modificaciones dentro del escrito-base (p. e. 6,17-29 [después de 1,8], 7,31ss [después de 5,20], 3,7ss [después de 6,1-6], 8,22-26 y 9,14-27 [detrás de 6,51]) y los ya mencionados textos de 9,2-10; 3,13-29. Respecto a la crítica literaria hay que notar, además, que la aceptación de un escrito-base hace posible resolver el problema de los «acuerdos menores» («minor agreements»): donde Mt y Lc se apartan juntos de Mc, han utilizado el escrito-base.

El conjunto es fascinante y coherente. Convertido el evangelio de Mc en un escrito de carácter simbólico, da lugar a hondas exégesis, lo que Schmithals procura de modo impresionante con ayuda de Lutero y de muchos versos de libros de cánticos de Iglesia, sólo que, a mi parecer, carece, a veces, de algo de relación. Esta exégesis consigue, en fin de cuentas, lo que molesta al discípulo de Bultmann en los evangelios sinópticos, es decir, eliminar el interés por el Jesús terreno, motivado por la fe, que es algo fundamental e inherente a la tradición sinóptica: el kerigma se convierte clara y evidentemente en dato primitivo de la fe, las tradiciones sobre Jesús en su expresión tardía. Así consigue esta exégesis resolver el espinoso problema de la relación de Pablo con la tradición sobre Jesús: Si el «narrador» escribió después del 70, significa que en el tiempo de Pablo no ha habido aún tradiciones sobre Jesús (30). Falta de lógica no se le puede reprochar a Schmithals; su punto de partida lo constituyen las verdaderas aporías de las tesis tradicionales, y la construcción entera es, desde el punto de vista lógico, verdaderamente fascinante.

Otra cuestión es si la historia se ha realizado así como quiere Schmithals. Yo creo que no. Los ya mencionados puntos débiles de su escrito-base son, a mi parecer, evidentes. Cito algunos:

1. El narrador del escrito-base en cuanto «inventor» de las historias de Jesús: ¿Dónde hay algo semejante a tal creatividad de un solo (autor) en el mundo de «biografías» religiosas? ¿Cómo fue posible que de repente surgiera por motivos misioneros un narrador después de los años 70 con el gusto por el Jesús terreno, lo que propiamente no estaba en consonancia con el kerigma tradicional antioqueno?

2. ¿De dónde procede el conocimiento del carácter no mesiánico de la tradición de Jesús (47) en el escrito-base, si la

fe de la comunidad tiene un carácter completamente kerigmático y el narrador fue quien por vez primera creó las historias de Jesús?

3. En ese modelo no puede haber más de dos historias tradicionales (es decir, el escrito-base y la redacción de los evangelios). ¿Qué ocurre, pues, con 2,23-28; 7,1-23 ó 10,17-31 (aquí supone Schmithals dos [¡!] adiciones del evangelista, es decir 24-27 y 28-31)?

4. ¿Qué es lo que ha movido al narrador a servirse tan ampliamente de los géneros de historias cortas tan divulgados en la tradición «oral» y a narrar cada uno de los relatos de tal forma que en grandísima parte —y aquí tiene razón K. L. Schmidt— sean comprensible sin relación con lo anterior?

5. Las transposiciones en la serie de los textos del escrito-base, que Schmithals supone que realizó Mc al reelaborar el escrito-base, son radicales y demasiado complicadas; comportan una hipoteca considerable para la explicación de la *redacción marquiana*.

Ahora nos vamos a ocupar de ésta. El evangelista Mc ha redactado pocos años después del narrador del escrito-base en una región parecida la obra de éste. El redactor no es un teólogo narrador genial, sino un «"hombre de Iglesia" práctico» (752), pero no sin originalidad. Su labor redaccional más importante es el secreto mesiánico. Schmithals lo interpreta apologéticamente, según Wrede [39]: Mc quiere ganarse los discípulos de Jesús de Galilea para la fe de la Iglesia. Los presenta como judeo-cristianos, que, como los ebionitas [40] posteriores, consideraban a Jesús como un puro hombre, como Juan el Bautista. Schmithals da por buena, desarrollando una tesis anterior [41], la existencia de una tradición no mesiánica acerca de Jesús. Esa tradición no mesiánica de la tradición sobre Jesús la llama Q[1], para distinguirla de la propia fuente Q,

[39] W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gotinga 1901) es, junto con los libros de Wendling y Volkmar, la tercera obra más clásica y más importante para Schmithals.

[40] Schmithals considera los jesuanos de Galilea en forma análoga a los ebionitas posteriores e interpreta los testimonios de Hipólito (Ref 7,34) y Tertuliano (Haer 33) no en cuanto que rechazan la cristología de la Iglesia acerca del Logos, sino en cuanto falta en ellos toda cristología (52s).

[41] W. Schmithals, *Paulus und der historische Jesus*, ZNW 53, 1962, 145-160.

posmarquiana, utilizada por Mt y Lc, que ofrece una cristologización de Q[1]. Mc es un ecumenista que intenta ganar a los judeocristianos de Galilea, que carecían de kerigma, para la fe en el Cristo resucitado. Realiza esto

a) en cuanto incorpora selectivamente las tradiciones de éstos en el escrito-base;

b) en cuanto las cristologiza. De modo especial se remonta a él la identificación de Jesús con el Hijo del hombre (los discípulos de Jesús esperaban un futuro Hijo del hombre, pero no a Jesús), así como también las palabras del Hijo del hombre, sometido al sufrimiento y que resucita;

c) en cuanto subraya que el Jesús terreno es ya el Hijo de Dios. Según esto, transpone las historias de Pascua del escrito-base (9,2ss; 3,13ss) en la vida de Jesús y crea perícopas como la confesión de Pedro (8,27ss) y la autorrevelación de Jesús ante el sanedrín (14,55-65) como puntos culminantes de su evangelio;

d) en cuanto que con ayuda de la teoría del secreto mesiánico (instrucciones secretas de los discípulos, prohibiciones de divulgar lo experimentado, la incomprensión de los discípulos, la teoría de las parábolas), que es obra suya, aunque se haya apoyado en motivos tradicionales, pone de relieve cómo se pudo llegar a una falsa comprensión no mesiánica de Jesús y que ésta no responde a la autocomprensión de Jesús;

e) en cuanto que poniendo de relieve a los tres discípulos Pedro, Juan y Santiago, por una parte, y, por otra, al círculo de los Doce (a diferencia del escrito-base, que sólo destaca a Pedro) vincula a sus lectores con la comunidad de Jerusalén.

También aquí salen a la luz los problemas de la hipótesis:

1. La existencia de una tradición no mesiánica sobre Jesús (Q[1]) es problemática, aun cuando Schmithals hace referencia aquí al trabajo de Polag (24) [42]. Podría ser correcto que en

[42] A mi parecer, sin razón, A. Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45, Neukirchen 1977) supone para los estratos más antiguos una cristología de la plena autoridad («Vollmachtschristologie») del Jesús presente (130); para la colección principal acepta, sin más, una cristología del Hijo del hombre (135). Schmithals tendría que realizar, a mi parecer, un análisis crítico-tradicional y cristológico de Q, si quiere que su tesis de la tradición no kerigmática de los «logia» sea aceptada.

los estratos más tardíos de la fuente Q se observa un predominio de la cristología explícita y de los nuevos títulos cristológicos, pero igualmente se puede comprobar que en los estadios más primitivos es algo natural la «identificación de Jesús con el "Hombre" de los últimos tiempos así como su uso como título...» [43].

2. A Q^1 pertenecen, según Schmithals, no sólo tradiciones dobles, sino también otros «logia», que son evidentemente tradicionales (p. e., 4,26-29; 10,25) o que no cuadran teológicamente con el escrito-base (p. e., 9,1 y, tal vez [569], el apocalipsis originariamente judío 13,7s.12.22.28s.13b-20.24-27 ¡versículos en este orden!). No resulta claro según qué criterios procedió el evangelista al seleccionar material de la fuente Q, p. e., por qué omitió el sin duda alguna muy antiguo sermón del monte.

3. No aparecen explicadas siempre razonablemente dentro del marco de su hipótesis las razones por las cuales ha realizado amplios cambios Mc en el escrito-base, p. e., no se indican en 6,53ss; 7,31ss (destrucción de la geografía del escrito-base); en 3,7ss (anticipación geográfica); 9,14ss (única historia de milagros en la parte central 8,27-10,45).

4. Es arbitraria, a mi parecer, la sustitución de Lc 5,1-11 por 1,16-20; de Lc 7,36-47 por 14,3-9.

Si los apartados 2-4 llaman la atención sobre puntos débiles dentro de la hipótesis, que se podrían tal vez subsanar, es para mí algo muy duro de digerir la opinión de una tradición de Jesús no mesiánica en el año 70 d. C., lo cual me hace imposible aceptar la concepción aquí expuesta de la redacción de Mc. Lo que queda, por una parte, es la impresión de una hipótesis, en sí y por razones de las premisas, coherente y concisa, sugestiva y que plantea muchas cuestiones naturales, pero, por otra parte, el temor de que le podría pasar a Schmithals lo que al por él apreciado y de nuevo descubierto Volkmar, que su obra sea calificada de «indudablemente ingeniosa... y aguda» [44], pero que sea dejada de lado.

4. ¿Dónde se encuentra la investigación marquiana hoy en día? Un balance parece algo imposible de hacer. En lugar

[43] Polag, *ibíd.*, 135.
[44] Así Wrede según Schmithals 40.

de esto quisiera intentar formular algunos puntos, que por diversas razones me parecen importantes. Se trata de insípidas banalidades, que, sin embargo, deben ser dichas.

a) *El gozo de plantear hipótesis debería tener sus límites,* sobre todo si se tiene en cuenta la creciente credulidad de los círculos estudiantiles en los profesores. Si se tiene en cuenta que una combinación de tres hipótesis, cada una de las cuales tiene de por sí una probabilidad de cincuenta por cien, y que, en el resultado final, la hipótesis de tercer grado no alcanza una probabilidad superior al diez por ciento, se debería ser prudente y decir más a menudo y más claramente lo poco que realmente sabemos. Nótese bien: con esto no se quiere ni se debe poner límites a la fantasía, pero sí se debe hacer tomar más conciencia sobre el grado de probabilidad de las hipótesis.

b) Un rasgo común de los tres comentarios —casi el único— es un creciente escepticismo respecto a la validez de las reconstrucciones de la historia de la tradición, aunque el método como tal no es puesto *en principio* en tela de juicio. Sin embargo, muestran los comentarios lo urgente que es intentar una metodología de la *historia de la tradición,* que nos ayudaría a superar los inevitables juicios subjetivos acerca de lo que es uniforme o desigual, contradictorio o coherente; esto posibilitaría por lo menos una comunicabilidad entre las hipótesis histórico-tradicionales.

c) En la jungla histórico-tradicional de la investigación actual aparece claro lo importante que son dos postulados: por una parte tiene su vigencia el postulado *de la sencillez:* una hipótesis que posibilita un desarrollo histórico-tradicional sencillo tiene, por principio, preferencia sobre la hipótesis que necesita un desarrollo muy complicado (¡porque aquí se multiplican las probabilidades de error y de inseguridad!). Con éste está otro postulado en concomitancia: un desarrollo histórico-tradicional, que puede contar con una *continuidad histórico-tradicional,* merece —dejando aparte casos históricos especiales— la preferencia con relación a un desarrollo que cuenta con grandes discontinuidades. Un ejemplo: a priori es más probable que un hecho histórico sea contado a que sea inventado. El que haya habido desde el principio historias acerca de Jesús, es, a mi parecer, más probable que el que alguien las haya inventado después del año 70.

d) Ahora como antes, en la investigación marquiana, para la diagnosis de la elaboración redaccional, sigue teniendo valor la *estadística de vocabulario*. Ciertamente se trata de un valor relativo, pero por lo menos es relativo. Dado que Mc repite en determinados lugares de su evangelio un vocabulario estereotipado muy limitado, se ofrece aquí un punto de arranque para separar la redacción del evangelio de su tradición, que ocupa un puesto preferente sobre los criterios de contenido (Mc se apoya, respecto al contenido, en la tradición) y sobre criterios estilísticos (Mc emplea la lengua del pueblo, que se acerca mucho al lenguaje oral de la narración). Hipótesis que no tienen en cuenta estos criterios —y esto ocurre en Pesch y Schmithals— resultan problemáticas, por lo menos en un punto importante.

Parte segunda
HISTORIA DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL EVANGELIO DE MATEO

por

Rafael Aguirre Monasterio

1. Breve historia de la consideración del evangelio de Mateo

El evangelio de Mt ha sido tradicionalmente el más estudiado, utilizado y comentado en la historia de la Iglesia. Ocupa el primer lugar en el Canon, porque era el único sinóptico atribuido a un discípulo inmediato a Jesús y, además, porque se consideraba que había sido el primero en ser escrito. También su claridad, la sistematización doctrinal y la preocupación eclesial que le caracteriza explican el lugar preeminente que ocupó durante mucho tiempo [1].

Con la introducción de los estudios científicos en el siglo XVIII las cosas empezaron a cambiar. Dos factores fueron decisivos: la prioridad temporal de Mt empezó a ponerse en cuestión y también se planteó el problema de la relación entre el supuesto original arameo o hebreo de Mt —del que habla Papías— y el texto griego que actualmente poseemos. La enorme difusión de la teoría de las dos fuentes a partir del siglo XIX pone en primer plano el interés por el evangelio de Mc, porque se le considera el primero y fuente de los otros dos. Tanto para un estudio histórico como para el análisis de las formas se privilegia el recurso a Mc, que conoce un aprecio y una estima inusitados hasta aquel momento en la historia de la investigación. Los estudios sobre el evangelio de Mt cedieron en número y en importancia.

La investigación sobre el primer evangelio conoció un nuevo auge con la introducción del método de la historia de la

[1] R. Aguirre Monasterio y A. Rodríguez Carmona, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Introducción al Estudio de la Biblia 6), Estella [2]1994, 219-221.

redacción (o análisis de la composición). El estudio clave, que supuso un giro y abrió un nuevo horizonte, fue en 1948, el de G. Bornkamm sobre la tempestad calmada en Mt, que se recoge en la presente antología. Este camino ya estaba anunciado en el importante trabajo de G. D. Kilpatrick, *The Origin and Purpose of the Gospel according to St. Matthew*. No es que este autor utilizase el método del estudio redaccional, pero analizaba el estilo y vocabulario de Mt y hablaba ya de «la actividad editorial del evangelista» (p. 25). Un autor fundamental en los estudios de Mt es B. C. Bacon, que hizo de los cinco discursos la clave para entender la composición de Mt, que presenta su evangelio en relación con el Pentateuco y considera a Jesús como el nuevo Moisés. En la colección de ensayos, que este autor publicó en 1930 *(Studies in Matthew)*, tenía un capítulo dedicado al vocabulario y estilo del redactor. Incluso podrían verse los antecedentes de los estudios redaccionales en la escuela de Tubinga de F. C. Baur y sus discípulos [2]. G. Volkmar considera a Mc como representante del cristianismo paulino contra el que reaccionó el judeocristianismo petrino; Lc intenta contrarrestar este último mostrando que Pablo no es inferior a Pedro; Mt, finalmente, es un judeocristiano cercano al paulinismo que acepta la apertura a los gentiles, pero que muestra el cumplimiento en Jesús del AT.

Sin embargo es a partir de la década de los 50, y siguiendo las huellas de Bornkamm, cuando proliferan enormemente los trabajos sobre la redacción de Mt: G. Bornkamm - G. Barth - H. J. Held (1963); G. Strecker (1962); W. Trilling (1961); R. Walker (1967); R. Hummel (1963); D. R. A. Hare (1967) y otros muchos.

2. *Situación actual de los estudios mateanos*

a) Comentarios

En el siglo XIX se interrumpió la tradicional proliferación de comentarios sobre Mt y este tipo de obras se centraron preferentemente en Mc. Pero las cosas vuelven otra vez a cambiar. Podríamos decir que las monografías sobre la redacción

[2] F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien*, Tubinga 1847; G. Volkmar, *Die Religion Jesu*, Leipzig 1857.

de Mt, tan abundantes a partir de los años 60, han preparado el camino para que en la década de los 80 hayan ido publicándose varios comentarios del evangelio de Mt, algunos magníficos. El primer evangelio ocupa, otra vez, el centro de la preocupación de los exegetas. Los comentarios más importantes publicados a partir de la fecha mencionada son los siguientes:

F. W. Beare, *The Gospel According to Matthew*, San Francisco y Oxford 1981. D. A. Carson, *Matthew* (The Expositor's Bible Commentary 8, ed. de F. Gaebelein), Grand Rapids 1984. W. D. Davies and D. C. Allinson, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Matthew* (ICC), Edimburgo I 1988; II 1991. R. T. France, *The Gospel according to Matthew*, Leicester 1985. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium* (HTK), Friburgo I 1986; II 1988. R. H. Grundy, *Matthew: a Commentary on his Literary and Theological Art*, Grand Rapids 1981. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK), Zúrich I 1985; II 1990. D. Patte, *The Gospel according to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith*, Philadelphia 1987. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbona 1986. R. Schnackenburg, *Matthäusevangelium*, Wurzburgo I 1985; II 1987.

b) Críticas a los estudios redaccionales

Se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. Estos estudios han solido partir de la aceptación de la teoría de las dos fuentes, de modo que la comparación con Mc, que era una de las fuentes utilizadas, permite descubrir la aportación propia de Mt. El cuestionamiento de esta teoría sinóptica vuelve problemáticos todos los trabajos.

2. Hay un problema metodológico. El uso tradicional de lo que se ha solido llamar método de la historia de la redacción se fijaba en la aportación que el último redactor introducía sobre sus fuentes, ya fuese mediante modificaciones, supresiones o añadiduras propias. Pero se considera que el redactor asume toda la tradición que recibe y su obra, por tanto, hay que valorarla no sólo a través de las modificaciones que realiza, sino también a través de lo que acepta y transmite.

3. Cunde una cierta perplejidad ante lo que se consideran resultados frecuentemente contradictorios sobre Mt en obras que dicen utilizar una metodología semejante.

4. Se expresa una cierta desconfianza ante unos estudios críticos que descubren la historicidad de todas las formulaciones cristianas primitivas y que explicitan sus diversos condicionamientos. De esta forma se cuartea una visión ingenua de los libros canónicos y se cuestionan seguridades establecidas. Se considera que este tipo de estudios no ayuda a una consideración creyente y religiosa de los textos evangélicos.

La discusión de estas dificultades supera con mucho la pretensión de esta introducción y me limito a hacer aquí unas breves sugerencias. No se puede esperar una solución definitiva al problema sinóptico, y estos años la teoría de las dos fuentes ha sido sometida a un examen muy riguroso y lo que se puede decir es que su prestigio no ha disminuido en absoluto [3]. Lo que sí se impone es una interpretación matizada de la misma (por ejemplo: distintas versiones de Q, diferentes redacciones de cada uno de los evangelios, dependencia de Mc, pero quizá de una versión primitiva...) y, sobre todo, un uso flexible a la hora de analizar los textos.

La dificultad metodológica planteada en el punto 2 es muy digna de tenerse en cuenta y, por eso, se prefiere hoy hablar de «análisis de la composición», en el que se integran las aportaciones descubiertas con el estudio diacrónico y comparativo con la consideración sincrónica del conjunto de la obra.

La diversidad de opiniones existente sobre Mt nos debe, ante todo, hacer cautos. Pero también es verdad, cuando se ven las cosas con cierta perspectiva, que a través de los estudios redaccionales se han ido abriendo paso ciertos consensos básicos sobre la naturaleza y teología de Mt, aunque naturalmente los puntos oscuros y controvertidos sean muy numerosos.

La dificultad del punto 4 presenta un problema hermenéutico, hoy en discusión entre exegetas y teólogos, que afecta a los métodos histórico-críticos en cuanto tales. Estos métodos suponen una aportación irrenunciable, lo que debe mantenerse contra toda veleidad fundamentalista y contra interpretaciones incontrolables que surgen con facilidad. Los métodos histórico-críticos suponen una madurez en la fe y plantean el

[3] A. J. Bellinzoni (ed.), *The Two Source Hypotesis. A Critical Appraisal*, Mercer 1985; *The Four Gospels 1992. Fest. F. Neirynck*, vol. I, Lovaina 1992.

problema de la historicidad de la revelación y de las formulaciones creyentes. También es verdad que hay que ser capaz de explicitar, a la luz de estos mismos métodos y desarrollando su misma lógica, la intención y la dimensión religiosa de los textos evangélicos, cosa que con frecuencia los exegetas omiten [4]. Y estos métodos necesitan, además, ser complementados por otros, alguno de los cuales pueden verse como su desarrollo, mientras que otros significan la apertura de nuevas perspectivas.

c) Orientaciones actuales

Continúan los estudios sobre la redacción de Mt y las monografías sobre sus puntos teológicos candentes, pero aquí me voy a referir a dos tipos de trabajos de diferente naturaleza.

En primer lugar hay una serie de trabajos que realizan una consideración puramente inmanente del texto. Mt no ha sido un campo preferido de los estudios estructurales, pero algo se ha hecho: D. Patte, *The Gospel According to Matthew. A Structural Commentary on Matthew's Faith,* Philadelphia 1987. Más han abundado los estudios de tipo narrativo. Por aquí se orientan ahora los trabajos de J. D. Kingsbury, el autor más prolífico sobre Mt, de quien hay que citar: *Matthew as Story,* Philadelphia 1986, y que tiene el acierto, en la segunda edición, de superar un estrecho inmanentismo textual para hacer algunas consideraciones sobre la comunidad de Mt. Otros estudios narrativos: R. A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus,* Philadelphia 1985; D. B. Howell, *Matthew's Inclusive Story. A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel,* Sheffield 1990; F. Matera, *The Plot of Matthew's Gospel,* CBQ 49 (1987) 233-253.

En segundo lugar hay que destacar los trabajos actuales que intentan situar el texto de Mt en las circunstancias históricas de sus primeros lectores y de la comunidad a la que iba dirigido. Podríamos denominar a este tipo de investigación socio-histórica, siendo diferente la utilización que se hace de los recursos sociológicos. Una obra importante es la de J. A.

[4] En un par de obras P. Grelot muestra la apertura religiosa e interpelante de los textos evangélicos a la luz de los métodos histórico-críticos y como exigencia de su misma lógica: *Las palabras de Jesucristo,* Barcelona 1988; *Los evangelios y la historia,* Barcelona 1987.

Overmann, *Matthew's Gospel and Formative Judaism. The Social World of the Matthean Community,* Minneapolis 1990, que usa la sociología del conocimiento y presenta el judeocristianismo mateano en relación y en disputa con el judaísmo que se va configurando como hegemónico después del desastre del 70. La obra dirigida por D. L. Balch, *Social History of the Matthean Community,* Minneapolis 1991, presenta varias contribuciones sobre la comunidad de Mt y sus circunstancias socio-históricas. También el libro de G. N. Stanton, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew,* Edimburgo 1992, dedica buena parte de sus páginas a estas cuestiones (pp. 85-284).

3. *Los artículos aquí recogidos*

Se trata de artículos clásicos en la investigación de Mt y que consideramos conveniente puedan ser conocidos por los lectores de habla castellana, sobre todo por los estudiantes de exégesis o teología. Los libros y artículos sobre estas cuestiones se multiplican, quizá en exceso, porque hay un auténtico alud de refritos de poco valor y de divulgaciones poco personales. Es mucho mejor ir al manantial que brota lleno de vida, que no a los regatillos mortecinos siempre más a mano. Como en otras disciplinas, también en exégesis el contacto directo con los grandes autores y sus obras es lo más estimulante y auténtico. En la medida de sus reducidas dimensiones, a este propósito pretende servir la presente recopilación de artículos. La selección hecha sobre el evangelio de Mt es muy reducida, no es en absoluto completa, pero se puede asegurar que todos los artículos aquí presentados han supuesto un hito en la investigación y continúan siendo un punto de referencia.

El ensayo de E. von Dobschütz, *Mateo como rabino y catequista,* es anterior a la aparición de la historia de la redacción, pero sus observaciones y puntos de vista siguen siendo plenamente válidos. El autor defiende la dependencia de Mt respecto a Mc, muestra los recursos semíticos empleados por Mt, defiende su carácter judeocristiano y considera que el autor es un escriba cristiano. Diversos autores han defendido posteriormente el carácter gentil del último redactor de Mt (Clark, Nepper-Christensen, Strecker, Walker), pero en la actualidad la postura de Von Dobschütz goza de una aceptación casi general. La opinión de este autor sobre el uso secundario de Lc por Mt es inaceptable, pero no afecta a lo esencial de su trabajo.

El artículo de O. Michel, *La conclusión del evangelio de Mateo,* tuvo una importancia decisiva porque mostró que Mt 28,16-20 es «la llave para entender la composición de todo el libro». Según este autor, aquí se verifica la cristología del Hijo del hombre de Dn 7,14. Otros autores han criticado este punto y precisan que la cristología dominante es la de Jesús como Señor (Vögtle) o como Hijo de Dios (Kingsbury). Pero las intuiciones fundamentales de Michel son hoy muy aceptadas. A destacar la coincidencia con el artículo de Luz, aquí recogido, en dos cuestiones de importancia: lo que caracteriza a los discípulos en Mt es obediencia y *audición* de las palabras de Jesús (en Lc son testigos que *han visto),* y la constatación de semejanzas en la presentación mateana y joánica de los discípulos.

El artículo de G. Bornkamm, *La tempestad calmada en el evangelio de Mateo,* es un clásico, porque supuso el inicio de la historia de la redacción de Mt. Muestra la reelaboración mateana del texto de Mc y la orientación doctrinal que impone al milagro.

El segundo artículo de G. Bornkamm, *Espera del final e Iglesia en el evangelio de Mateo,* nota la relación entre la Iglesia de Mt y la espera del final. Son dos aspectos muy característicos del evangelio de Mt y el autor destaca su relación indisoluble. Es un artículo clásico y el problema abierto es la relación actual de la Iglesia con la salvación de Dios ya entregada.

El comentario que U. Luz está haciendo sobre el evangelio de Mt puede decirse sin exageración que está reconocido, ya desde ahora, como el estudio completo más importante de nuestro siglo. Se han publicado dos volúmenes que llegan hasta el capítulo 17. El artículo aquí presentado, *Los discípulos en el evangelio de Mateo,* es muy importante no sólo por el tema que toca, sino también porque pone de manifiesto algunas claves esenciales para la interpretación del primer evangelio. Las opiniones se dividen entre quienes ven en los discípulos de Mt unas personas del pasado con una función irrepetible (interpretación historizante) y quienes les ven como una realidad transparente para significar a los cristianos de la comunidad actual. Luz hace ver con mucha profundidad que ambos aspectos son inseparables: porque son una realidad del pasado en relación especial con Jesús se convierten en tipo del cristiano

de todos los tiempos. Muestra también la relación entre el característico «entender» mateano la enseñanza de Jesús y la fe, como aspectos diferentes, pero inseparables, que definen al discípulo.

4. Problemas de la investigación sobre el evangelio de Mateo

Brevísimamente señalo los problemas más importantes que ocupan en la actualidad a los estudios de Mt.

— La naturaleza del evangelio. Este problema no se discute tratando de dilucidar el género literario de la obra (se escribe poco de ello), sino al discutir su estructura y composición [5]. Hay propuestas diferentes y la primera gran diferencia radica en cómo se relaciona el relato con los cinco discursos y qué función se atribuye a éstos. De esta respuesta depende que la obra se entienda más como relato o como enseñanzas de Jesús. Después aparecen otros problemas, por ejemplo dónde situar las divisiones principales del texto.

— Es claro que la respuesta a la anterior cuestión literaria tiene repercusiones a la hora de entender el texto y su orientación teológica.

A riesgo de simplificar mucho, se puede decir que en los trabajos de la historia de la redacción se descubren dos grandes orientaciones: los que consideran que lo central de Mt es la presentación de la persona de Jesús, la cristología, y los que piensan que lo más importante es la eclesiología. Generalmente los primeros destacan la naturaleza narrativa del texto, que presenta a la persona de Jesús como una realidad del pasado (Strecker, Walker, Kingsbury). Los segundos se inclinan a resaltar el carácter transparente eclesialmente del texto y ponen más énfasis en los discursos (el ejemplo más representativo es Frankemölle).

— Un problema permanente y muy discutido es el que nace de la constatación del carácter judío del evangelio y, al mismo tiempo, de la fortísima polémica antijudía que desarrolla [6].

[5] R. Aguirre Monasterio y A. Rodríguez Carmona, *o. c.*, 203-215, 221-228.

[6] R. Aguirre, *La comunidad de Mateo y el judaísmo*, EstBib LI (1993).

¿La comunidad de Mt había ya roto con la sinagoga judía?, ¿o su polémica es aún «intra-muros» del judaísmo? ¿La polémica con el judaísmo refleja un problema actual en la comunidad de Mt o es una realidad ya pasada? ¿Conoce la comunidad de Mt la persecución por parte de los judíos?

Parece claro que esta polémica antijudía está puesta al servicio de la exhortación parenética de su propia comunidad; quiere combatir la autoseguridad religiosa de su Iglesia y presenta lo sucedido a Israel como ejemplo de lo que también a ella le puede acontecer.

La dureza de las expresiones polémicas antijudías, que han tenido unas trágicas consecuencias en la historia del cristianismo, plantean muchas dificultades hoy en día. Para todas estas cuestiones el conocimiento del judaísmo del tiempo, y concretamente los trabajos de J. Neusner y sus discípulos, es muy importante, aunque aún no suficientemente tenido en cuenta por los exegetas de Mt (una excepción notable es el libro antes citado de Overmann).

¿Cuál es la relación teológica de la Iglesia con Israel según Mt? La opinión de Trilling, según el cual la Iglesia es «el verdadero Israel», no se considera muy precisa. Mt no usa esta expresión, que, además, puede dar a entender que Israel, o su elección, fue algo falso. ¿Es más acertado hablar de «nuevo Israel»?, ¿o simplemente considera Mt que la Iglesia es Israel, sin más, pero abierto a los gentiles y superando sus lindes étnicos?

— ¿Cuál es la interpretación mateana de la Ley? La actitud ante la Ley es una cuestión central en todos los escritos neotestamentarios, pero de un modo muy especial en una obra tan judía como Mt. ¿Qué significa «llevar a cumplimiento» *(plerôsai)* la Ley y los Profetas (5,17)? Sería anacrónico y equivocado intentar reducir a la claridad y coherencia de un tratado sistemático lo que Mt va desarrollando en una obra narrativa. Sin embargo el análisis de los textos particulares y la interpretación global de la Ley son temas complejos y discutidos.

— Se podrían señalar otros muchos temas abiertos en la investigación mateana (cristología, relación con el AT, la Iglesia, papel de Pedro), pero quiero acabar señalando la discusión sobre la situación socio-histórica de la comunidad de Mt. El intentar saber algo de la comunidad a partir del texto del

evangelio plantea problemas metodológicos muy delicados. Por otra parte, el texto requiere un cierto conocimiento del lector originario; además tiene importancia e interés situar los diversos textos en la vida del cristianismo naciente y en su evolución.

Hoy parece claro que el evangelio de Mt está escrito para una comunidad judeocristiana, que se abre a los gentiles. Más aún, una de las finalidades principales de la obra es legitimar esta apertura ante una comunidad, a la cual le cuesta entenderla. A diferencia de otras corrientes judeocristianas, que permanecieron cerradas en sí mismas, la comunidad de Mt se encamina hacia la confluencia con la gran Iglesia.

Es una comunidad en conflicto con el judaísmo hegemónico dirigido por los fariseos tras la catástrofe del 70. Parece que este tipo de judaísmo ejerce cierta seducción en la comunidad de Mt. El judeocristianismo de Mt está muy cerca de ese judaísmo hegemónico y rivaliza duramente con él. Parece probable que la comunidad de Mt sufra la persecución por parte de la sinagoga judía. La dureza de la polémica se debe a que se están disputando una herencia común.

¿Polemiza también Mt con cristianos de su comunidad muy entusiastas y espirituales, pero que no dan importancia suficiente al cumplimiento de la Ley (7,15-23; 24,10-12)? Éste es un punto muy controvertido (a favor Bornkamm, Barth, Zumstein, Schweizer).

¿Dónde hay que situar la comunidad de Mt? Antioquía es la localización tradicional y tiene buenos defensores en la actualidad. Incluso se podrían explicar las características más importantes del evangelio de Mt a partir de lo que sabemos de la Iglesia de Antioquía [7]. Pero hay que reconocer que este tipo de estudios es muy hipotético y que se necesita profundizar en estas cuestiones y afinar en la metodología que nos permita establecer conclusiones socio-históricas a partir del texto.

[7] R. E. Brown y J. P. Meier, *Antioch and Rome,* Nueva York 1983; J. Zumstein, «Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon Matthieu», en *Studien zur NT und seiner Umwelt, A/5,* Linz 1980; R. Aguirre, *La Iglesia de Antioquía de Siria,* Bilbao 1988.

MATEO COMO RABINO Y CATEQUISTA*

Ernst von Dobschütz

El evangelio de Mt es el primero en el orden actual de los escritos del NT. Orden que remonta al siglo segundo. Nada extraño que este evangelio, más que ningún otro, haya marcado las ideas de las gentes, y que haya sido normativo tanto para el marco de la vida de Jesús como para la forma individual de los hechos y dichos del Señor. Se trata de algo totalmente aceptado hasta el siglo XVIII. Sólo en 1786 se atrevió Storr a lanzar la idea de que Mt podía depender de Mc. Esta opinión se impuso victoriosamente, al ser aceptada al mismo tiempo en 1838, por Wilke y por Weisse, y esto a pesar del contraataque que en 1841 le proporcionó la hipótesis radical de Bruno Baur sobre Mc. Y ha constituido la base de toda la investigación reciente, a través de la llamada teoría de las dos fuentes, tal como la han desarrollado especialmente H. J. Holzmann, en 1863, Weizacker, en 1864, y B. Weiss, a partir de 1872. Hoy son muy escasos los estudiosos que trabajan según la línea de la teoría antigua: Zahn, Schlatter, G. Dalman, etc. Como último tubinguense, A. Hilgenfeld ha luchado tenazmente hasta su muerte en favor de la prioridad de Mt. Y recientemente ha esgrimido los mismos argumentos G. Schlöger. Pero estos esfuerzos individuales nada pueden ante el frente amplio representado por Jülicher, Wernle, Wellhausen, etc., etc. Como tampoco pueden hacer nada contra la impresión de conjunto las observaciones particulares, falsamente interpretadas. Sin embargo, no es extraño que persista todavía el influjo tradicio-

* Texto original: *Matthäus als Rabbi und Katechet,* Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 27 (1928) 338-348. Traducción de Faustino González García.

nal del evangelio de Mt, incluso en algunos investigadores que se han formado bajo el dominio de la teoría de las dos fuentes. Sobre esto me parece oportuno fijar, con claridad, algunos puntos.

I

La observación de que Jesús asumió, en un primer momento, la predicación del Bautista, se encuentra en un gran número de estudios recientes [1]. El Bautista había anunciado la cercanía del reinado de Dios, y en conexión con esto su exigencia de penitencia. Todo lo cual se explica por el hecho siguiente: en Mt 3,2 se formula la predicación del Bautista de modo semejante a como se formula la predicación de Jesús en Mt 4,17. ¿Es esto correcto? ¿Se justifica metodológicamente semejante valoración de esta fuente, si tenemos en cuenta lo que hay en los otros evangelios? Nuestra respuesta tiene que ser negativa. Pues una de las cualidades más características de Mt es su gusto por la uniformidad. A diferencia del literariamente cultivado Lc, que persigue la variedad, Mt conserva en lo posible las fórmulas que ha encontrado, y las emplea de forma repetitiva. Esta tendencia uniformada de Mt se puede observar en su introducción a la historia del Bautista y de Jesús. Tanto en 3,1 como en 3,13 emplea *paraginetai* («aparece»), mientras que en su fuente, Mc 1,4.9, había algo diferente [2]. Compárese también 4,23, *therapeuōn pasan noson kai pasan malakian* («curando toda dolencia y toda enfermedad»), con 9,35 y 10,1.

Mt repite con frecuencia dos veces la misma cosa. Así, el dicho de Jesús, de no haber sido enviado más que a las ovejas perdidas de Israel, lo tiene dos veces: en el discurso de misión, 10,6, y en el relato de la mujer cananea, 15,24. En el primer caso se ha podido conservar en su fuente especial, que no

[1] Cito únicamente a W. Michaelis, *Täufer, Jesus, Urgemeinde. Die Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten* (1928), y a G. Gloege, *Das Reich Gottes im NT* (1928). Una interpretación correcta se encuentra ya en H. J. Holzmann y E. Klostermann. A propósito de Mt 3,2, J. Wellhausen interpreta reino de Dios, en boca del Bautismo, en referencia al juicio. Pero ¿con qué derecho? Con todo, subraya: ¡No se trata del evangelio!

[2] Por lo demás, la referencia temporal de Mt 3,1 procede de Mc 1,9. Véase más adelante.

podemos controlar; en el segundo caso fue Mt quien lo introdujo en la tradición de Mc.

Por dos veces repite el dicho de Os 6,5, «misericordia quiero y no sacrificios»: en el banquete con los publicanos, 9,13, y en la controversia sobre el sábado, con ocasión de las espigas arrancadas, 12,7. En ambos casos parece tratarse de una adición del evangelista. Sabemos que era un dicho preferido del rabino Yojanán ben Zakkai. Con él se consolaba a sí mismo y a sus discípulos por la desaparición del templo y por la imposibilidad de ofrecer sacrificios [3]. No es éste ciertamente el sentido que tiene en el evangelio. Sin embargo, se puede suponer que el evangelista había pertenecido anteriormente a la escuela de Yojanán. Sobre esto, véase lo que más adelante se dice. También el dicho «los primeros serán los últimos» aparece por dos veces: en Mt 19,30, procedente de Mc 10,31, y, por su cuenta, en Mt 20,16, en la conclusión de la parábola de los trabajadores de la viña.

En la petición de signos, que se narra por duplicado, según las dos fuentes, Mt introduce, por dos veces, el apóstrofe *genea ponēra kai moikhalis* («generación mala y adúltera»): 12,39 y 16,4, que guarda parecido con Mc 8,38, *en tē geneā tautē tē moikhalidi kai hamartōlō* («en esta generación adúltera y pecadora»). Sorpresivamente falta en los paralelos Mt 16,16 y Lc 9,26. En la demanda de un signo en Mc 8,12 tenemos sólo «esta generación». Con todo, según Lc 11,29, parece que Q tenía *genea ponēra* («generación mala»). Con esto y con el influjo de Mc 8,38 se llegó a la fórmula ampliada de Mt, no sólo en el texto de 12,39, que depende de Q, sino también en 16,4, que depende de Mc.

En la prohibición del divorcio, 5,32 y 19,9, Mt introduce por su cuenta en los dos casos las cláusulas *parektos logou porneias* («excepto en caso de impureza») y *mē epi porneiā* («excepto en caso de impureza»), respectivamente. Los paralelos de este último texto en Mc 10, 11 y Lc 16,18 no saben nada de dicha cláusula. Parece que se debe a influjo de la tradición rabínica. Sobre esto véase lo que se dice más adelante.

Al dicho «al que tiene se le dará» le añade por dos veces su propia frase *kai perisseuthesetai* («y le sobrará»): 13,12 (=

[3] W. Bacher, *Agada der Tannaiten* ([2]1903) I, 35.

Mc 4,25; Lc 8,18) y 25,29 (Q, Lc 19,26). Probablemente se trata de un eco de *kai prostethēsetai hymin* («y se os añadirá»), de Mc 4,24.

El motivo de la compasión para con el pueblo carente de guías, que procede del relato de la multiplicación de los panes de Mc 6,34, lo trae Mt no sólo en 14,14, en forma abreviada, sino que lo introduce ya en 9,34, en forma extensa. También las advertencias del discurso escatológico, 24,9-14 (= Mc 13,9-13), las incluye ya Mt en el discurso de misión, 10,17-22. Tiene palabras del Señor sobre el juramento en 5,33-37 y 23,16. Las palabras del Bautista, «nido de víboras», Mt 3,7 (= Lc 3,7, Q), las incluye también como palabras de Jesús en el discurso controversial contra los fariseos, 23,33. Un paralelo particularmente digno de atención.

A esto hay que añadir la duplicación de relatos enteros por parte de nuestro evangelista: la curación de dos ciegos, Mt 9,27-31 = 20,29-34 = Mc 10,46-52, y la curación de un endemoniado mudo, Mt 9,32-34 = 12,22-23, que bien puede proceder de Q = Lc 11,14. Así aparece claro el gusto por la armonización.

Resulta especialmente significativo el modo como se armonizan las dos voces divinas del bautismo y de la transfiguración: toma de 17,5 (= Mc 9,7) el término *houtos* («éste) y lo inserta en 3,17 (= Mc 1,11) en lugar del apóstrofe en segunda persona. En cambio, en 17,5 añade *en hō eudokēsa* («en quien me he complacido»), procedente de 3,17. Así, este texto sólo se diferencia de la voz del bautismo por el *autou akouete* («escuchadle»), que viene de Mc 9,7.

Esta tendencia armonizante se manifiesta especialmente en los dobletes, es decir, en los dichos que Mt toma tanto de Mc como de la fuente Q. La literalidad de los dichos es diferente en cada fuente, pero Mt trata de armonizar lo más posible. Compárese Mt 10,38.39; 16,24.25 con Lc 14,27; 17,33 y con Mc 8,34.35; o Mt 13,12; 25,29 con Mc 4,25; Lc 19,26. En este segundo texto Mt introduce *ap'autou* («de él»), porque en el primer texto lo había tomado de Mc, con su construcción en relativo, aunque aquí cuadra mal con la construcción participial de Q.

De todo esto se puede llegar a esta conclusión: cuando en dos pasajes de Mt encontramos el mismo tenor literal, debemos reconocer en eso el trabajo del evangelista y no la tradición. Aplicado a la cuestión del Bautista, esto significa que el evan-

gelista tomó la idea de la predicación del reino de los cielos de la predicación de Jesús y la introdujo en la predicación del Bautista, donde originariamente no tenía lugar. El Bautista predica la cercanía del juicio y, en conexión con esto, la venida de un juez. Jesús anuncia la cercanía del reino de Dios, cuyo portador es él mismo, aunque no hable expresamente de ello. Aquí reside la radical diferencia entre ambos, que nadie debe borrar. El Bautista anuncia amenazas de condenación, penitencia, huida del mundo. Jesús anuncia un mensaje de salvación, fe, afirmación del mundo.

Por lo demás, este elemento armonizador de Mt ya estaba formalmente preparado en Lc, que aplica a la predicación del Bautista el verbo *euaggelizesthai* («anunciar la buena nueva»), en 3,18, del mismo modo que Heb 4,2 lo extiende a las promesas del AT.

II

Es bien conocido que en Mt se encuentra cinco veces la fórmula «sucedió que, cuando Jesús hubo terminado estos discursos...» (7,28; 11,1; 13,53; 19,1; 26,1). De esta manera clara señala Mt la conclusión de sus cinco grandes discursos. Algunos han creído que estos cinco pasajes podían atribuirse a su fuente, a la fuente de los dichos, que estaría dividida en cinco partes. En relación con esto, se indica que la conocida obra de Papías, *Exégesis de las palabras del Señor*, se dividía en cinco libros [4]. Así, se pasa nuevamente por alto que Mt gusta de repetir las fórmulas. La fuente le ofrecía la fórmula en el primer texto, como se demuestra comparando Mt 7,28 con Lc 7,1. Con respecto a los otros textos, Lc no brinda paralelos a las fórmulas que se encuentran en Mt. De lo cual claramente se deduce que los otros cuatro empleos de la fórmula no proceden de la fuente, sino que se deben al propio evangelista.

A modo de analogía, remito a la fórmula *en ekeinō tō kairō* («en aquel tiempo»), que aparece varias veces en Mt, y que él

[4] Las cinco fórmulas conclusivas proceden de Q, según B. Weiss. De otra opinión es H. H. Wendt. Q se divide en cinco partes, según A. Wright, *Some New Testament Problems* (1898) 266. Sobre Papías, véase Eb. Nestle, ZNW 1 (1900) 252ss. La línea correcta la sigue, entre otros, B. H. Streeter, *Oxford Studies in the Synoptic Problem* (1921) 148.

no usa con precisión cronológica sino simplemente como transición, al igual que inserta la partícula *tote* («entonces») en lugar de la conjunción copulativa «y» de Mc. Encontramos la fórmula, por primera vez, en Mt 11,25, donde se toma manifiestamente de la fuente Q. Véase Lc 10,21. Después recurre dos veces: 12,1 y 14,1 [5]. Además, véase la fórmula *en ekeinais tais hēmerais* («en aquellos días»), 3,1, que procede de Mc 1,9 [6]. Otro ejemplo. El dicho sobre el llanto y el rechinar de dientes, que se encuentra en la sentencia sobre la admisión de los paganos en el banquete mesiánico, Mt 8,12 = Lc 13,28, y que procede de Q. Pero Mt la tiene todavía otras cinco veces: en las parábolas del trigo y la cizaña y de la red barrendera (Mt 13,42.50), en la del banquete real (22,13), en la del administrador (24,51) y en la de los talentos (25,30).

De Mc 14,49 = Mt 26,54.56 procede, en último término, la fórmula frecuente con que Mt introduce las citas de reflexión: *hina plērōthē to rēthen hypo kyriou dia tou profētou* («para que se cumpla lo dicho por el Señor por medio del profeta») o algo semejante: 1,22; 2,15.23; 4,14; 8,17; 12,17; 13,35; 21,4, o la fórmula *tote eplērōthē:* («entonces se cumplió») 2,17; 27,9.

III

El gusto por los estereotipos es manifiesto en el capítulo 1, en las genealogías, donde se repite 40 veces «A engendró a B». Igualmente, en el dicho del Señor de Mt 5,22 aparece tres veces *enokhos estai* («será reo»), y dos veces *hos d'an eipē* («y quien diga...»); en 5,29-30 hay dos veces *kai bale apō sou, symferei gar soi hina...* («arrójalo lejos de ti, pues te conviene más...»); y en 5,34ss aparece 4 veces *mēte en... hoti* («oni por... porque»). No es probable que sea el evangelista el creador del estereotipo en estos dichos del Señor. Más bien lo toma de la tradición. Pero se complace en ello. Podría haberlo evitado, como lo demuestra la comparación con la tradición paralela que hay en Lc.

[5] Todavía más frecuentemente en los Leccionarios, que emplean gustosamente esta fórmula como introducción de un pasaje. Véase el aparato crítico a Mt, *passim*.

[6] Esto no lo ha tenido en cuenta K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919) 22.

A esto hay que añadir el gusto por los números esquemáticos. Lo mismo que en las genealogías enumera 3 veces 14 generaciones, así también es él quien eleva a 8 el número de las bienaventuranzas, a base de relleno tradicional. Lc tiene 4, que era el número original. Igualmente ha aumentado de 2 a 6 los ejemplos de Jesús sobre el «cumplimiento» de la Ley. Como ilustración a lo dicho en 5,17, la fuente sólo tenía los dos primeros «habéis oído que se dijo a los antiguos... pero yo os digo», es decir, los dichos sobre el homicidio y sobre el divorcio: el quinto y el sexto mandamiento. Esto se deduce de las siguientes observaciones: a) Tanto el tercer ejemplo sobre el acta de repudio como el cuarto, sobre el juramento, no cuadran de ninguna manera con el esquema propuesto: que el pecado de pensamiento quebranta también el mandamiento. b) El material de los ejemplos quinto y sexto se encuentra también en Lc, pero en una forma totalmente diferente, no como en antítesis a la ley. De forma semejante en los tres ejemplos a 5,20, que se suceden en 6,1-18, se puede probar por razones formales que al menos los vv. 7-8.9-13 y 14-15 son adiciones del evangelista, que toma de otras tradiciones [7].

IV

¿De dónde le viene a nuestro evangelista la inclinación por los estereotipos y por las fórmulas? Se pueden aducir dos explicaciones, que no se excluyen, sino que se complementan.

a) Se trata de un procedimiento rabínico. A cualquier conocedor de la tradición talmúdica le resulta sobradamente familiar esta uniformidad que se amplifica hasta la saciedad. Si se quiere sentir una fuerte impresión, basta con leer en Strack-Billerbeck algunos extractos de literatura talmúdica. Quiero aludir nuevamente a Mt 5,22, donde Jesús, imitando sin duda con ironía el estilo rabínico, dice: «Pero yo os digo: todo el que se enoja contra su hermano será sometido a juicio. Y quien llame a su hermano imbécil será sometido al sanedrín, pero quien le diga loco será sometido al infierno del fuego».

[7] La composición de la fuente y su reelaboración se pueden visualizar de la siguiente manera: 5,17.(18.19).20; (en relación al v. 17) 21.22.(23.24.25.26.27).28. (29.30.31.32.33-37.38-42.43-48); (en relación al v. 20) 6,1.24.5-6.(7.8.9-13.14.15).16-18.

El primer evangelista es, sin duda, un judío-cristiano, que ha pasado por la escuela de los rabinos, un rabino judeo converitdo. Su íntima familiaridad con el rabinismo explica por qué los modernos conocedores de lo rabínico prefieren trabajar con el evangelio de Mt. Strack-Billerbeck le dedica todo el primer tomo, de 1.055 páginas, mientras que a los otros tres evangelios y a Hch se dedica sólo el segundo tomo, de 867 páginas. Algo parecido acontece con A. Merx, en su comentario a los evangelios, con G. Dalman, G. Kittel, J. Jeremias, entre otros. Dalman todavía defiende que la expresión «reino de los cielos» es original de Jesús. Aunque resulta claro, para quien estudia los evangelios según la crítica de las fuentes, que dicha expresión, frecuente entre los rabinos, la introdujo el primer evangelista en la tradición evangélica. Incluso la mantiene allí donde su fuente tenía manifiestamente «reino de Dios». Es también rabínica la aplicación de la escueta invocación «Padre» (Lc 11,2) en «Padre nuestro, que estás en el cielo» (Mt 6,9), y la circunlocución «ciudad santa», por Jerusalén, en Mt 4,5, contra Lc 4,9 = Q, y en Mt 27,53. A partir del reconocimiento del evangelista como un antiguo rabino, se entienden los vv. 5,18.19, insertados entre 5,17 y 5,20, y que no se interesan tanto por la importancia de la observancia de la ley para todos los cristianos como por la doctrina acerca de la ley, que preocupaba a los rabinos. También se comprenden mejor las discutidísimas palabras de 16,17-19, en las que se puede decir que Pedro es instalado en la jefatura del rabinato cristiano. La expresión «atar y desatar» se refiere aquí al poder doctrinal de decidir qué mandamientos de la ley son obligatorios y cuáles no. También permite comprender el comienzo del discurso contra los fariseos, en 23,2-3, peculiar a Mt, y donde se reconoce plenamente la autoridad doctrinal de los escribas, que se sientan en la cátedra de Moisés.

Es también rabínica la adición «excepto en caso de adulterio», que se hace en los dos pasajes en que se prohíbe el divorcio. Véase lo dicho más arriba. La adición recuerda, sobre todo, la interpretación que la escuela de Shammai daba de Dt 24,1, sustituyendo *'erwat dabar* («algo vergonzoso») por *debar 'arwah* («un caso de impudicia») [8], que se traduciría exactamente por *logos porneias*.

[8] Véase H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (1922-1928) I, 314ss.

Más arriba hemos visto que el autor del primer evangelio había sido probablemente discípulo del rabino Yojanán ben Zakkai. Esto cuadraría bien con lo anterior y nos situaría entre los años 90-100.

A causa de su conclusión universalista, 28,18-20, el evangelio de Mt no puede considerarse como judío-cristiano en sentido estricto. Con todo, el autor usa una fuente judío-cristiana, de la que toma el dicho de 10,5-6, que estrecha claramente la actitud propia de Jesús.

A partir de la idea del autor como un rabino judío convertido, se explican muy bien las llamadas citas de reflexión, muy abundantes en este evangelio, y que se remontan al texto original, y no a la Biblia griega de los LXX. Por otra parte, sólo un discípulo de los rabinos podía concebir la idea de presentar el cumplimiento de Zac 9,9, introduciendo en Mt 21,7 dos animales. Con esta suposición se explica, sobre todo, una tendencia básica del evangelio: demostrar que Jesús, aunque era verdaderamente el Mesías de Israel, se vio privado de éxito en su misión entre el pueblo, por la culpa del pueblo judío y de sus dirigentes. Basta pensar en el contraste que tenemos en la historia de la infancia: entre Herodes, rey de los judíos, que persigue al Niño Jesús, y los magos gentiles de Oriente que lo buscan. A esto responde, al final del evangelio, el soborno de que es objeto la guardia romana, junto al sepulcro, por parte de los miembros de las autoridades judías, que privan así a su pueblo de la fe en la resurrección de Jesús, y consecuentemente le privan de sus bendiciones.

b) La otra explicación se fundamenta en el claro interés catequético del autor, que con su evangelio pretende ofrecer a la comunidad cristiana una forma de ordenamiento comunitario y un catecismo de comportamiento cristiano. Este aspecto catequético encuentra expresión en muchas compilaciones *ad vocem*, que ofrece el evangelista. Por ejemplo, Mt 6,5-15, sobre la oración; 6,19-34, sobre las preocupaciones; 7,1-5, sobre el juzgar, etc. En la praxis catequética existe una vieja regla, según la cual, para que algo se grabe, no hay nada más efectivo que la repetición estereotipada. Esto explica las formas de expresión, los dobletes y, sobre todo, las asimilaciones que hemos observado más arriba.

V

Ahora vamos a decir algo acerca de la antigüedad del evangelio. La concepción tradicional, que considera a Mt como el evangelio más antiguo, compuesto incluso, según una tradición, en el año octavo después de la ascensión [9], todavía ejerce hoy alguna influencia, incluso entre aquellos que están convencidos de la prioridad de Mc. Así, la secuencia Mt-Mc-Lc, que tenemos actualmente en el NT, se cambia por esta otra: Mc-Mt-Lc. Tal es la opinión de la mayor parte de los investigadores más recientes. Algunos de éstos, como B. Weiss, subrayan la total independencia entre los dos últimos evangelios. Mientras que otros, siguiendo especialmente los trabajos de E. Simons [10], creen que se puede probar que Lc hizo uso de Mt. De este parecer son recientemente Jülicher, Feine, Appel y Dibelius, además de los mencionados en la nota.

Hasta ahora, incluyendo a H. von Soden, sólo unos pocos se han atrevido a invertir la relación temporal entre Lc y Mt y a sostener que el primer evangelio hace uso de Lc, aunque se trate sólo de un uso secundario. Yo debo incluirme entre estos últimos, y quisiera hacer algunas observaciones para apoyarlos.

La idea de alargar la exposición de la actividad pública de Jesús (Mc) hasta convertirla en un *bios*, anteponiendo un relato de la infancia, responde perfectamente a la manera de un helenista cultivado como era Lc. No es probable que los dos evangelistas que tienen una historia de la infancia hayan llegado a esa idea de forma independiente. Mt ha debido inspirarse en Lc, aunque siga, después, en la realización, un camino totalmente propio.

Igualmente la idea de incorporar el material discursivo de Q en el relato de Mc me parece que tiene en Lc su punto de partida. Esto se realiza en Lc de manera relativamente primitiva, por medio de dos inserciones: 6,20-8,3 y 9,51, mientras

[9] Sobre las «suscripciones» de Mt véase C von Tischendorf, *Novum Testamentum Graece. Editio octava major* I (1869) 212-213; H von Soden, *Die Schriften des NT in ihrer altesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte*, I,1 (1902) 297-298.

[10] E. Simons, *Hat der 3. Evangelist den kanonischen Matthaus benutzt?* (1880) y la literatura citada en H. J. Holzmann, *Lehrbuch der historischkritischen Einleitung in das NT* (^{3}1892)

que Mt representa una reelaboración más complicada de ambas fuentes.

En contraposición a Mt, es claro que Lc conserva la forma primitiva de la tradición de Q. No es necesario detenerse en las particularidades del tenor literal, como hace Harnack en su investigación sobre *Sprüche und Reden Jesu* [11]. Sobre este punto, el literato Lc realiza un trabajo de perfeccionamiento. Todo habla en favor de la prioridad de Lc: la construcción del conjunto, la presentación de los dichos sueltos, a diferencia de la composición de los discursos mateanos, las pequeñas unidades, a diferencia del relleno que realiza el primer evangelista. ¿Podría Lc haber omitido algunas de las bienaventuranzas? ¿Habría suprimido la tercera y la séptima petición del Padrenuestro? ¿Habría reducido el sermón de la montaña a una tercera parte de su contenido? El motivo que generalmente se aduce para hacer esto, que la interpretación de la ley no interesaba a sus lectores étnico-cristianos, en primer lugar, es en sí mismo falso; en segundo lugar, sólo vale para una pequeña parte de lo que hay de excedente en Mt; y, en tercer lugar, está en contraposición con lo que hemos visto más arriba acerca de la composición de esta parte del sermón de la montaña en Mt.

Lc 4,1-13 presenta un relato de las tentaciones de forma más correcta que Mt 4,1-11. Y no sólo en razón de la secuencia de las tres tentaciones, sino también porque la tentación del medio aparece como un arrobamiento en los aires. Mt ha introducido el motivo de la montaña muy alta, desde la que se podrían contemplar todos los reinos del mundo, racionalizando así el relato. La introducción al Padrenuestro pone también de manifiesto que Mt representa un estadio posterior a Lc. En Lc 11,1s, aparece como una oración modelo, que se brinda a los discípulos, en respuesta a su petición. En Mt 6,9 aparece como una fórmula de oración que el fundador prescribe a su comunidad. De esto a lo que ordena la *Didakhé*, «debéis rezarla tres veces al día» (8,3), sólo hay un pequeño paso.

Que Mt haya conocido el evangelio de Lc y lo haya usado, al menos secundariamente, junto a Mc y Q, creo que se deduce convincentemente de la siguiente observación. En el relato de la ejecución del Bautista, Mc 6,14-29, se habla de manera

[11] A. von Harnack, *Spruche und Reden Jesu*. Beitrage zur Einleitung in das NT, 2 (1907).

ingenua del «rey» Herodes. Era el nombre que daban los súbditos a los pequeños soberanos orientales. Sin embargo, según el derecho del imperio, oficialmente este título no le correspondía a Herodes. Augusto le había concedido a él y a su hermano el título de «tetrarca», que podría traducirse aproximativamente por «duque», a diferencia de «etnarca» = «archiduque». Lc, que es un historiógrafo culto, usa el verbo «ser tetrarca», no sólo en el sincronismo de 3,1, sino también en 9,7ss, un paralelo rudimentario del martirio del Bautista en Mc 6,14ss. En otras alusiones a Herodes, 13,31; 23,7.12; Hch 4,27, sólo se le nombra, sin añadir ningún título. En el texto paralelo de Mt 14,1-12 hay un hecho llamativo. Primero, se introduce a Herodes como el «tetrarca», v. 1, pero después se le llama «rey», v. 9. Según mi parecer, esto sólo se explica si se supone que Mt está bajo el influjo de Lc en el primer pasaje, mientras que en el resto del relato, donde le abandona el paralelo de Lc, sigue de cerca a Mc. Hay que notar que Mt presta poca atención a las relaciones jurídicas del imperio. Así, a propósito de Arquelao, emplea también la expresión «ser rey» (Mt 2,22). Uno podría imaginar que Mt, al leer Lc, ponía algunas notas en su ejemplar de Mc. Notas que después usó en la interpretación de este material.

Así me explico los numerosos casos en que Mt y Lc concuerdan contra Mc. De esto algunos, como B. y J. Weiss, han querido deducir una forma de Q más amplia, que la habría usado Mc; otros deducen la existencia de un texto de Mc diferente del nuestro, mientras que Simons y los arriba mencionados descubren aquí un uso secundario de Mt por parte de Lc. Pero todos éstos están abiertos a la interpretación inversa, y ésta se deduce tan pronto como uno se ha convencido, por otras razones, de la prioridad de Lc.

Por su lenguaje y por su contenido, Lc pertenece al grupo deutero-paulino de los escritos cristianos primitivos. Está en estrecha relación con la Carta a los Hebreos. Esto significa que hay que colocarlo entre los años 70 y 90, o en torno a los 80. Mt manifiesta un tipo catolizante. Su insistencia en la justicia, su decidido rechazo de la anomía y su forma profundamente estatuaria no deben juzgarse como rasgos judío-cristianos en el sentido de la comunidad primitiva, sino como rasgos catolizantes. Los paralelos se encuentran en las Cartas de Santiago, en las Pastorales y en el Pastor Hermas. Todo esto apunta al período entre los años 90-110, o en torno al 100.

Como prueba de la gran antigüedad de nuestro evangelio se ha señalado que, de todos los evangelios, es el que se encuentra citado más tempranamente. En *Bernabé* 4,14 se introduce Mt 22,14 con la expresión *gegraptai*. Con todo, es dudoso que este dicho del Señor procede realmente de la tradición de Mt. También en la *Didakhé* y en Justino los dichos del Señor coinciden estrechamente con la versión de Mt. Pero aunque la observación es correcta, se puede interpretar en sentido inverso: en el siglo II se hace mayor uso de Mt porque congeniaba con este período, bien porque fuera de esta época o porque hubiera aparecido poco antes. Creo que puede ser una tarea interesante investigar hasta qué punto Mt, como el más reciente de los sinópticos, coincide con el cuarto evangelio, que pertenece también a esta época. Se podrían hacer observaciones muy interesantes.

LA CONCLUSIÓN DEL EVANGELIO DE MATEO*

Una contribución a la historia del mensaje pascual [1]

Otto Michel

I

Ante todo, Mt transforma el relato del hallazgo del sepulcro vacío según el estilo propio de las epifanías, y le da el sentido de una apología polémica contra el judaísmo. Narra el hallazgo del sepulcro vacío en dos pasajes claramente delimitados entre sí: 28,1-8 y 11-15. El asunto se narra de forma extraordinariamente prolija, según el estilo de las antiguas epifanías (aparición y descripción de un ser celeste, signos cósmicos, impacto sobre las personas) [2] y con un sentido polémico y apologético: contra la tesis de que los discípulos habían robado el cadáver. También el cuarto evangelista dedica mucha atención a la tradición del sepulcro. Y es evidente que en los dos evangelios se refuerza el valor probativo de esta tradición. Por otra parte, en Mt se introduce una descripción sencilla de

* Texto original *Der Abschlus des Matthausevangeliums Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft*, EvT 10 (1950) 16-26 Traducción de Faustino González García

[1] Conferencia pronunciada en el Congreso teológico de Marburgo, seccion NT, el 28 de marzo de 1950 Sobre todo esto, véase C Michel, *Menschensohn und Volkerwelt*, en *Evangelische Missionszeitschrift* (1941) 257ss

[2] Sobre el concepto de «epifanía», véase M Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, HNT 13 (^{2}1931) 63 ss «El término religioso *epifaneia* propiamente significa la manifestación de la divinidad, que de lo contrario permanecería oculta Y que puede anunciarse como *deus praesens* a través de apariciones, de acciones salvadoras o de ayuda, o a través de algun signo de poder» Como el mejor ejemplo de esto, vease 2 Mac 3,24ss En Mc 16,1-8 tenemos sólo un *angelus interpres*, y todo el interés recae sobre el anuncio Véase tambien H Windisch, *Die Christusepiphanie vor Damaskus*, en ZNW 31 (1932) 1ss La «epifania» del relato de Mt quiere expresar que es Dios mismo el que ahora toma la palabra por medio de su mensajero

la aparición de Jesús a las mujeres, junto al sepulcro, 28,9-10, que interrumpe la estructura y composición de todo el capítulo; además, no constituye ningún momento cimero en la estructura actual de Mt, sino que apunta hacia algo más allá de sí mismo. Esta «aparición en el camino» tiene sentido de preparación, como lo tiene en el cuarto evangelio la aparición de Jesús a María Magdalena (Jn 20,11-18). Los dos evangelios consideran a las mujeres como testigos de la pascua. Con todo, ambos admiten que por el acontecimiento pascual se concede a los discípulos una misión especial y un nuevo poder. *La perícopa galilea de Mt 28,16-20 se corresponde con la perícopa jerosolimitana de Jn 20,19-23.* En el relato actual de Mt se ordena, por dos veces, a los discípulos que vayan a Galilea. Y por dos veces se promete que Jesús se les aparecerá allí (vv. 7.10). Dichas órdenes proceden de dos fuentes diferentes. Tiene preferencia la primera forma, que conecta con el relato de Mc, y que, por lo demás, constituye un enigma insoluble *(idou, proágei hymãs eis tēn Galilaían*: «he aquí que os precede a Galilea»)[3]. En la composición actual del evangelista ambas indicaciones subrayan la importancia de la escena final (Mt 28,16-20. Véase en el v. 17 la expresión intencionada *kai idontes auton* («y al verlo...»). Tanto el ángel junto al sepulcro como Jesús mismo, dos testigos, según Dt 19,15, se convierten en heraldos y garantes de la escena final en Galilea. *La composición de todo el capítulo remite ya al momento culminante de Mt 28,16-20.*

Entre las diferentes posibilidades en la interpretación de Mc 14,28; 16,7, me parece todavía como más probable el intento de E. Lohmeyer, que entiende escatológicamente el *opsesthe* («lo veréis»), en relación con la parusía[4]. La marcha de Jesús representa la transición entre la resurrección y la parusía, que acontecerá en Galilea. Es interesante el paralelo de Mc 10,32, donde se dice que Jesús «marchaba delante» (*proagein*) de ellos a Jerusalén. Al sentido figurado de *proagein* corresponde también allí la exigencia de «seguir» *(akolouthein).* Lo que, lamentablemente, se pasa por alto con mucha frecuencia. Como se demuestra por Mc 14,28, la adición de «allí lo veréis», en Mc 16,7, no es original.

[3] El término *proagein* es claramente una figura, que en sentido propio se refiere al pastor que va delante de su rebaño. Véase Jn 10,4: «va delante de ellas» *(emprosthen autōn poreuetai).*

[4] *Galiläa und Jerusalem* (1936) 12ss.

En Mt 28 se hace evidente una discrepancia extraña. A pesar de la doble promesa de que verán a Jesús en Galilea (vv. 7.10), la visión propiamente tal no reviste en Mt 28,17 valor teológico decisivo. Se trata simplemente de una aparición con la que se acompaña el dicho siguiente del Resucitado. El «acercarse» de Jesús se narra de forma extraordinariamente sencilla, a diferencia del modo como se narra la «bajada» del ángel, procedente del cielo. Compárese Mt 28,17 con 28,2. Los relatos propiamente pascuales evitan representar las apariciones de Jesús al modo de las epifanías helenísticas [5]. Si la exclamación primitiva de pascua decía: «Verdaderamente el Señor ha sido resucitado y se apareció a Simón» (Lc 24,33), o «Se apareció a Cefas y después a los doce» (1 Cor 15,5); o también «Nosotros hemos visto al Señor» (Jn 20,25), entonces resulta extraño que en nuestro texto haya una actitud tan reservada con respecto a la visión: «Y al verlo, se prosternaron, pero algunos dudaban» (Mt 28,17). Los comentarios demuestran que este compromiso que tenemos en el texto no es fácil de entender. Se podría pensar que se trata de un recuerdo histórico (E. Klostermann). Con todo, creo que es mejor tener presente la perícopa de Tomás (Jn 20,24ss), que lucha también por vencer la duda y por dar certeza a la comunidad. Por lo mismo, me parece que Mt 28,17 debe encuadrarse dentro del proceso total de la tradición de pascua. El desarrollo ulterior de dicha tradición busca, más allá de la visión pascual, *una nueva certeza acerca del Resucitado*. Esto se percibe claramente en los evangelios de Mt y Jn. Detrás de dichos evangelios está la siguiente cuestión teológica: ¿En qué forma la comunidad puede ahora confesar al Resucitado, una vez que la visión se ha convertido en tradición y en un acontecimiento del pasado?

De nuevo merece la pena una comparación entre el primer evangelista y el cuarto. Con su bienaventuranza, Jn 20,29 trasciende la etapa antigua de la certeza pascual («¿Porque me has visto, has creído?»). De hecho, también sabe el cuarto evangelio que la fe de pascua se originó gracias a la visión. Pero con esta bienaventuranza el Resucitado hace posible que se llegue a la fe pascual sin necesidad de ver. Si se cree sin necesidad de ver, entonces recae una importancia decisiva sobre el anunciador y sobre el anuncio. «Ver y creer» es un problema que se plantea

[5] Sobre los relatos de la resurrección, véanse las investigaciones de L. Brun, J. Finegan, E. Lohmeyer, E. Hirsch, P. Althaus, W Michaelis.

seriamente tanto en la tradición evangélica (Mc 15,32; Jn 4,48; 6,30; 20,8) como entre los rabinos. Este problema se relaciona siempre con la cuestión del *signo y del milagro.* En el NT se supone el deseo judío de signos que confirmen la fe (15,32; 1 Cor 1,22) y se rechaza expresamente el mensaje en relación con semejante exigencia. Especialmente el cuarto evangelio combate, con un dicho claro de Jesús, la vinculación de la fe a los signos (Jn 4,48). Sin duda, el evangelio y el relato joánico de pascua aceptan el signo que confirma. También el signo produce fe (Jn 20,8: «Él vio y creyó»). Pero la exigencia del signo claramente se rechaza, se supera y se domina. En este sentido, Jn 20,28 debe encuadrarse en el marco de la tradición de los evangelios y de su comprensión de los signos. *El problema «ver y creer» se transforma en Jn 20,28 en una nueva forma de certeza pascual.* Se supone que las apariciones han concluido y que han sido asumidas en el *kērigma,* que sitúa, de forma nueva, ante la decisión de creer, sin acceso al don de la visión.

No hay que olvidar que en el rabinismo el problema de la relación entre «creer y ver» se resuelve de manera semejante a como se hace en Jn 20,29. Según una tradición, repetidamente atestiguada, R. Yojanán (§ 279) reprende y critica a un discípulo que no ha aceptado una enseñanza apocalíptica. Después el discípulo contempla la verdad de esta enseñanza en una visión y la confirma ante su maestro. R. Yojanán responde: «¡Necio! Si no hubieras visto, no habrías creído». Eres como quien se ríe de las palabras de los sabios» *(Baba Batra* 75a; *Sanhedrín* 100a; *Midrás Sal* 87, 2 = Strack-Billerbeck II 586). Algo semejante es lo que dice R. Simón b. Lakish (h. el 250): «Ante Dios, es de más valor un prosélito que la multitud que estaba junto a la montaña del Sinaí» *(Tanjuma* 8a). Aquella multitud que estaba junto a la montaña del Sinaí sólo se doblegó a recibir el reinado de Dios en vista de los signos: truenos, llamas, relámpagos, temblores de tierra, toque de la trompeta. En cambio, el prosélito no ve ningún signo y, sin embargo, viene y se entrega a Dios, y toma sobre sí el yugo del reinado de Dios. Detrás de todas estas tradiciones del siglo III está la misma idea básica: las palabras de los sabios, es decir, de la Torá, tienen una autoridad que no necesita confirmarse con visiones o con signos. A. Schlatter [6] llama la atención sobre la idea de que la aparición en el Sinaí tuvo lugar con el fin de que no se pudiera decir: si él nos hubiera mostrado su gloria y su grandeza, habríamos creído en él; pero dado que no nos ha mostrado su gloria ni su grandeza, ahora no creemos en él.

[6] A. Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament* (^{3}1905) 598.

Según mi parecer, Mt y Jn se hallan ante problemas totalmente semejantes en la cuestión de la certeza pascual. Los dos aprecian el valor de los viejos relatos pascuales, pero ambos los trascienden de cara al futuro. Ni el primer evangelista ni el cuarto quieren privar de su importancia al *hórama* («visión»), dentro de la tradición. La «visión» sigue siendo parte importante en la historia de pascua. Pero la «visión» queda ahora asumida en el *kērygma* y encuentra su garantía en el *kērygma*. El problema de la «duda» se toca en los dos evangelios. En Mt el mensaje del Resucitado y la obediencia a su palabra constituyen el camino para superar la duda. En Jn se remite al oyente a la comprensión de la misma fe, que puede y debe renunciar a la visión. En la palabra del Resucitado reside para Mt el camino para dominar la duda acerca de la verdad del mensaje y de la realidad del Resucitado. A pesar del doble *opsesthe* («veréis»), el *kērygma* es lo que domina en los vv. 7 y 10. Incluso se puede constatar que el *opsesthe* ha perdido algo de su fuerza. En Mt 28,16-20 el marco histórico retrocede y deja el camino libre para el *kērygma*. Era fácil la introducción de un relato en Mt 28,16ss. Con todo, falta totalmente un relato sobre los efectos del suceso o sobre la despedida.

II

Dirijamos ahora nuestra atención al análisis del dicho tripartito de Jesús en Mt 28,18-20. Consta de elementos muy diferentes, pero que ahora han sido trasladados a un contexto teológico definido. El comienzo lo constituye el dicho de revelación o de autoridad: *edothē moi pāsa exousia* («se me ha dado todo poder»), en el v. 18b, que constituye el fundamento de toda la composición. Como «consecuencia», le sigue el verdadero mandato misionero, vv. 19-20a: un imperativo, *mathēteúsate* («haced discípulos») y dos participios adjuntos, *baptizontes* y *didaskontes* («bautizando y enseñando») [7]. El verdadero «mandato misionero», el miembro central de la composición,

[7] Sobre el uso lingüístico de *mathēteuein* en Mt, remito a mi estudio especial en el artículo citado en la nota 1. Sorprendentemente, esta expresión es más helenística que el *mathētas poiein kai baptizein* («hacer discípulos y bautizar») de Jn 4,1. Con todo, obsérvese la combinación de «hacer discípulos» y «bautizar» en los dos evangelios.

nos trae el encargo del Resucitado. Obedecerle significa llevar a pleno cumplimiento el acontecimiento de pascua y también todo el evangelio. Desde el punto de vista crítico, este mandato misionero de Mt está sujeto a la sospecha de haber sido amplificado y reelaborado litúrgicamente. La composición se concluye con la promesa del v. 20b.

En el judaísmo era también costumbre concluir un libro con palabras de bendición y de consuelo. Así, *Sifre Núm* termina con una referencia a Núm cap. 35,34 (con omisión del capítulo 36) y con la interpretación de las palabras «en medio de los cuales yo habito» (aquí se entiende *šakan*, habitar, en referencia a *shekīna*, presencia). Esta interpretación repite una sección anterior, atribuida a R. Natán: «Los israelitas son queridos (de Dios). Pues, adondequiera que vayan desterrados, la *shekīna* va con ellos. Fueron desterrados a Egipto, allí estaba con ellos la *shekīna*. Pues se dice: ¿No estaba yo desterrado en tu casa paterna, cuando ellos estaban en Egipto, en casa del faraón? (1 Sam 2,27)»... «Y cuando ellos regresan a casa, la *shekīna* regresa con ellos a casa»... *La certeza de que la shekīna va con Israel al destierro, acompaña al judaísmo en la diáspora*. La sección siguiente nos trae una interpretación rabínica de la Escritura, por medio de una parábola. «¿Con qué es comparable la cosa? Con un rey que dijo a su siervo: Cuando tú me buscas, yo estoy con mi hijo. Siempre cuando tú me buscas yo estoy con mi hijo». Siempre y en todas partes Dios se hace presente en su pueblo, incluso cuando ellos son impuros. *También en la diáspora la presencia de Dios está con su pueblo* [8]. Se plantea el problema de la relación de Mt 28,20b con esta conclusión rabínica.

Hay que aceptar el que los tres miembros de esta composición eran originariamente independientes, dado que se pueden indicar, para cada parte por separado, distintos paralelos. Compárense Mt 11,27 y Jn 3,35 con el v. 18; Mc 16,15 con el v. 19; Mt 18,20 con el v. 20b [9]. Así pues, esta combinación de

[8] La referencia a *Sifre Núm* 35,34 tengo que agradecérsela a mi colega K. G. Kuhn, de Gotinga.

[9] Hace tiempo que se reconoce que Mt 18,20 es judío-cristiano y que equipara al Resucitado con la *shekīna* de Dios. Véase el material en Strack-Billerbeck I 794: R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* ([2]1931) 158s.160.162s. No es casualidad que se recalque el *onoma* de Cristo en este dicho pascual.

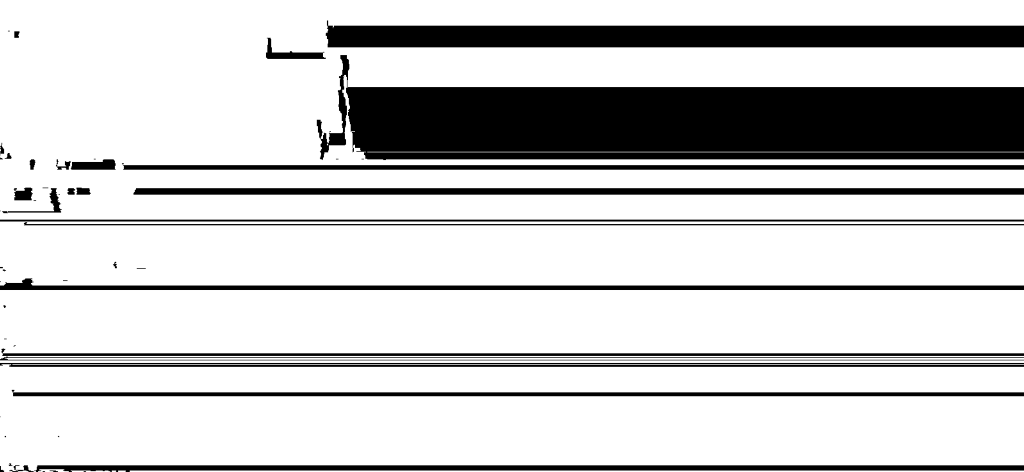
dichos de Jesús es algo secundario, al igual que otras composiciones en los evangelios. Véase, p. e., Mt 11,25-30 o Mc 16,15-18.

Ante todo, se debe prestar atención a la composición trimembre de Mc 16,15-18, que contiene material manifiestamente más antiguo. Da comienzo con un breve mandato de misión, en el v. 15, de construcción más sencilla que la de Mt, y conformado según el estilo de Mc 14,9. ¿Se podría hablar de un influjo de este texto sobre Mc 14,9? A continuación, en el v. 16, tenemos una sentencia bautismal, formulada litúrgicamente, que desarrolla el mandato misionero (véase Mt 28,19). Lo peculiar en esta sentencia bautismal es la estrecha conexión entre fe y bautismo. El énfasis recae sobre la fe, como se pone de manifiesto en la continuación del segundo miembro: *apistein* significa aquí rechazar la fe; *sōthēsetai* y *katakrithēsetai* («se salvará» y «se condenará») dicen relación al juicio divino escatológico. Esta sentencia bautismal se formula apodícticamente como regla de la comunidad. Y no se la comprende bien cuando se la considera simplemente como una «reflexión acerca de la necesidad del bautismo» (E. Klostermann). Como conclusión, se le añade en los vv. 17b-18 un dicho de autoridad, en el que se apela al *onoma* solemne de Cristo, *en tō onomati mou* («en mi nombre»). A diferencia de Mt 28,19, el «nombre» se comprende aquí carismáticamente, no litúrgicamente. Y esto resulta de interés extraordinario para el carácter de ambas composiciones. El dicho de autoridad podría ser una elaboración ulterior de Lc 10,19 (= Sal 91,13). Originariamente el Sal 91 trata de la protección especial de que goza el piadoso bajo el abrigo y la sombra del Altísimo (véase Mt 4,6 par), y no de los signos de un taumaturgo helenista. Admitido que Lc 10,19 y Mc 16,17b-18 combinan entre sí autoridad carismática, en el sentido helenista, y convicción de fe viejotestamentaria, entonces se debería establecer cierto parentesco con Mt 28,20, el dicho de promesa con se concluye Mt. Sin embargo, de ninguna manera se debe considerar a Mc 16,15-18 como un eco de Mt, a pesar de todas las semejanzas (contra Fr. Hauck). También los elementos de que se compone Mc tienen su prehistoria [10].

Todas estas composiciones de dichos se han originado a partir de miembros individuales, con su propia historia. Pero estas «composiciones» van a tener su significación especial

[10] Véase R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn* (1934) 317.

dentro de la historia de la tradición sinóptica. Si Mt 11,25-30 destaca la dignidad y autoridad del «Hijo», y Mc 16,15-18 la misión y la autoridad del apóstol y del misionero, entonces Mt 28,18-20 se presenta, en este sentido, como algo problemático: ¿Hay que entender esta composición, como se hace comúnmente, desde su pieza central, el mandato misionero, o se trata de una composición que *es cristológica desde su comienzo?* La tesis en favor del sentido cristológico de Mt 28,18-20 se vería reforzada con la suposición de R. Bultmann, según la cual en el mandato misionero no había originariamente un *onoma* triádico, sino un *onoma* cristológico: *eis to onoma mou* («en mi nombre»)[11]. Por otra parte, no es necesario que insistamos mucho sobre la importancia que tiene esta composición conclusiva para todo el evangelio de Mt. Se puede decir que todo el evangelio se escribe bajo el presupuesto teológico de Mt 28,18-20. Compárese Mt 28,19 con 10,5ss; 15,24 y Mt 28,20 con 1,23; sobre la referencia al bautismo, véase Mt 3,1. En cierto sentido, la conclusión retorna al comienzo y nos enseña a comprender todo el evangelio, toda la historia de Jesús «desde atrás», desde el final. *Mt 28,18-20 es la llave para la comprensión de todo el libro.* Aunque Mt 16,18 se entendió originariamente de otra manera[12], el evangelista ha explicado el modo como Cristo «edifica» escatológicamente la comunidad con los



rados por la *comprensión de pascua,* que se ofrece en Mt 28,18-20. Por este motivo, el marco histórico puede retroceder y la duda sobre la visión se puede también admitir, pues cuadra bien con la composición del conjunto [13].

La tradición mateana considera que Dn 7,13-14 ha tenido cumplimiento en la pascua y es manifiestamente una elaboración cristológica de las palabras de Daniel:

LXX: «Y se le dio *(edothē)* autoridad *(exousia),* y todas las naciones *(panta ta ethnē)* de la tierra, según razas, y toda gloria le servían. Y su autoridad es una autoridad eterna *(aiōnios),* que no se quitará, y su reino no será destruido». Teodoción: «Y se le dio mando (*arkhē*) y honor y reino (*kai timē kai hē basileía*), y todos los pueblos, tribus y lenguas (*hoi laoi, tylaí, glōssaí*) le sirven; su autoridad (*exousía*) es una autoridad eterna (*aiōnios*), que no pasará, y su reino no se arruinará».

Es determinante la estrecha relación entre autoridad, mando y el reconocimiento que todos los pueblos le otorgan. Se trata de un motivo que resuena en Flp 2,11 y en Mt 28,18-19. El acontecimiento pascual se concibe al modo de la *entronización* oriental *de un rey:* exaltación, presentación (= notificación de la exaltación), e intronización o entrega del mando. [illegible]

las composiciones e himnos cristianos primitivos es frecuente encontrar una referencia al «nombre». Véase Flp 2,9; Mc 16,17. Lo cual está claramente en conexión con el acontecimiento de la pascua [15]. El «nombre» representa a la misma persona, recuerda la invocación, la proclamación, la misión, la confesión de alguien [16]. Por lo tanto, nada tiene de extraño que la composición de Mt incluya una referencia al «nombre», en conexión con el bautismo. Lo que llama la atención es que tengamos, en lugar de un «nombre» cristológico, un «nombre» triádico. ¿Representa este «nombre» triádico simplemente una paráfrasis del «nombre» Cristo? Esto supondría que el anuncio de Cristo Jesús se puede expresar triádicamente. ¿O se trata, más bien, de una referencia cristológica *(eis to onoma mou)* que más tarde se sustituyó por una fórmula triádica? [17] A pesar de todas las reservas, me parece necesario retener el «aserto bautismal».

Ante todo, hay que recalcar que la cristología lucana y joánica, a diferencia de Flp 2,5-11 y Mt 28,18-20, introduce la idea de ascensión y se diferencia así del estricto anuncio pascual. Mc y Mt no conocen la idea de ascensión como algo diferente de la pascua, de la resurrección. Más bien la excluyen. Lc establece un tiempo de 40 días para las apariciones y, a continuación, nos ofrece un relato de la ascensión (Hch 1,3.9ss). También el relato pascual del evangelio de Jn contiene un dicho de ascensión en boca del Resucitado (Jn 20,17). Mientras en Mt 28,10 el Resucitado remite a la aparición en Galilea como al más próximo acontecimiento en la historia de la salvación, en Jn 20,17 se remite a la inminente ascensión. Por lo tanto, hay que distinguir diferentes formas de anuncio pascual. Resurrección, exaltación, entronización, ascensión fueron, en su origen, representaciones distintas e independientes. Y sólo poco a poco

[15] El material se encuentra muy parcialmente elaborado en W. Heitmüller, *o. c.*, pp. 223ss. Tiene que haber existido algún nexo entre la «autoridad» que se le concedió a Cristo y el «nombre» que él deja como legado a los discípulos.

[16] Es evidente que se incluye el influjo exorcístico y catártico, es decir, purificador y santificador, del «nombre», al que W. Heitmüller concede mucha importancia.

[17] Sobre el problema, véase *Didakhé*, 7,1, que es el paralelo más cercano. Como tradición antigua, *Didakhé* 7.1ss. tiene un valor especial. La *Didakhé* conoce diferentes formas del acto bautismal y las valora. El bautismo en «agua corriente» es la forma primitiva y debe servir de regla. Otras formas más recientes, que se han establecido en la Iglesia, no gozan del mismo aprecio.

se fueron asimilando y uniendo entre sí. La historia de cada motivo pone de manifiesto su especial importancia. El análisis nos descubre también que la cristología joánica del relato pascual es más antigua y de un género diferente de la que hay en los discursos de adiós. Es probable que en este proceso cristológico haya jugado su papel la combinación de tradición e interpretación. Queda abierta la cuestión sobre cuándo y dónde se atribuyó sentido soteriológico a la resurrección de Cristo Jesús. En los evangelios sinópticos el acontecimiento pascual se relaciona, en primer lugar, con Cristo, no con los hombres. Se habla de la acción de Dios, que se ha declarado en favor del que fue crucificado y rechazado por los hombres.

Probablemente se debe excluir la posibilidad de que en Mt 28,19 se hubiera reelaborado un documento más antiguo, en el que estuviera ausente el pasaje bautismal (véase *Didakhé* 7,1ss). La forma breve que se encuentra en los escritos pre-nicénicos de Eusebio no debe considerarse original [18]. Con todo, la secuencia de los dos participios, *baptizontes... didaskontes* ofrece serias dificultades, pues el orden de la *Didakhé* parece más natural: «Habiéndoles dicho antes todas estas cosas, bautizadles» (7,1). La cosa sería más fácil si se sustituyera el presente, *baptizontes*, por el aoristo, *baptisantes* («habiendo bautizado»), como se lee en los manuscritos B y D. Pues así el imperativo *mathēusantes* se vería reforzado con la coordinación de *baptisantes*. Pero esta solución no tiene fuerza probativa. El bautismo es un acto de transferencia, el establecimiento de una pertenencia, y no podremos menos que considerar este *onoma*, que se estructura triádicamente como una fórmula de fe válida en la época de Mt y de la *Didakhé* [19]. El signo bautismal, que se hace efectivo en la persona, se debe entender de modo semejante a lo que sugiere la sentencia bautismal de Mc 16,17. Con todo, no deja de resultar extraño que después de la resurrección de Jesucristo el cristianismo primitivo se convirtiera en un movimiento bautismal y de conversión (véase Hch 2,23). *Didaskontes* («enseñándoles») adquiere en Mt un significado propio y destacado. Las palabras que Jesús ha transmitido a los discípulos son ahora su verdadero testamento. Y la misión

[18] No es probable que la forma breve del mandato misionero, que hay en Eusebio, tenga relación con la «disciplina del arcano» que había en la comunidad. Sobre todo este problema, véanse: F. C. Conybeare, en ZNW 2 (1901) 275ss; E. Rigenbach, *Der trinitarische Taufbefehl* (1903).

[19] Acertadamente, W. Heitmüller, *o. c.*, pp. 121-122.

de los discípulos será la de conservar y transmitir la tradición bajo forma de «mandamientos» *(entolai)*. Así subraya Mt la importancia especial de la tradición de los dichos, y nos hace recordar el material afín de los discursos joánicos de adiós, que también colocan las palabras de Jesús bajo la rúbrica de «mandamientos» (Jn 13,14; 14,15.21; 15,10.20). Sin embargo, el concepto de mandamiento no tiene aquí un tono legalista. Se refiere más bien a la «palabra vinculante y autoritativa» del evangelio. Es probable que se trasluzca aquí una tradición pascual, antigua e independiente. Según ella, el que se despide deja como legado sus «palabras» o «mandamientos» [20]. Esta transmisión es algo totalmente inextático. Tampoco hace del don del Espíritu algo central, aunque el «nombre» triádico nos trae un eco litúrgico del don del Espíritu [21]. Este motivo, tradicional en el acontecimiento de pascua, se encuentra también en otros sitios, como, por ejemplo, en Hch 1,21s. Mientras Mt hace de la transmisión de la enseñanza el punto central, Jn enfatiza el ministerio eclesial y su autoridad (20,19-23). También él hace una clara mención del don del Espíritu, pero él lo pone en conexión especial con el oficio sacerdotal y con su autoridad.

Hay que partir de esta idea: Jn 20,23, que es el versículo conclusivo, reivindica un puesto especial y representa claramente el punto álgido de la escena. Al igual que en la conclusión del evangelio de Mt, falta un relato de la desaparición del Resucitado, dado que lo decisivo son las palabras de Jesús. Jn 20,23 no se expresa en estilo joánico, sino en estilo judío-viejotestamentario, que le es extraño (véase Strack-Billerbeck II 585). *Incluso se podría pensar en un original arameo de este versículo.* La contraposición entre «perdonar pecados» y «retener pecados», es decir, tenerlos en cuenta, es algo que se encuentra bien atestiguado en el AT, en el judaísmo, a propósito de la interpretación del Sal 130,3, y en otras partes. Se trata del oficio propio de Dios, en el que sólo participa Jesucristo, y a partir de Jn

[20] Véase Lc 22,28ss. Para el ánalisis de estos versículos, véase R. Bultmann, *o. c.*, pp. 170-171.

[21] Es un hecho importante que tanto Mt 28,19 como *Didakhé* 7,1.3 colocan la fórmula triádica bajo un único *onoma (eis to onoma)*. Las fórmulas triádicas son populares en la antigüedad helenística, aunque requieren una profunda interpretación teológica. Frente a otras fórmulas bautismales, este onoma tripartito de Mt pretende resumir claramente lo peculiar del anuncio cristiano primitivo y no debe entenderse en el sentido de la doctrina trinitaria posterior. Véase E. Norden, *Agnostos theos* (1913) 348ss.

20,23, participan también los discípulos. Retener los pecados tiene aquí el siguiente significado: constatar que todavía no se han cumplido las condiciones para el perdón. Cristo transmite también aquí su autoridad, y el don del Espíritu es condición previa de esta transmisión. Es importante advertir que la antítesis «perdonar pecados-retener pecados» no se corresponde plenamente con el uso rabínico de «atar» y «desatar» de Mt 16,19. Probablemente deberíamos aceptar que esta autoridad de los discípulos se orienta hacia el acontecimiento futuro de Pentecostés y hacia la venida del Espíritu, de Hch 2. En este evento se produce algo nuevo: la transmisión del perdón de los pecados a los discípulos a la hora de fundar la comunidad («situación vital»).

La comprensión de la promesa final en Mt 28,20 exige una comparación con las palabras conclusivas en la composición afín de Mc 16,15-18. La promesa de los signos que deben seguir, y que en Mc 16,17-18 se describe ampliamente, se sustituye en Mt por Cristo, que, en cuanto resucitado, sostiene el anuncio y a los testigos con su ayuda. La expresión «yo estoy con vosotros» *(egō meth' hymōn)* representa con frecuencia en la Sagrada Escritura una perífrasis de la protección divina. Y se encuentra en dichos de revelación (Gn 28,15; Jue 6,12; Hch 18,10). Un texto semejante es Mt 18,20, donde efectivamente se resalta con más claridad la relación entre Cristo y la *shekīna* [22]. Sin duda, se pone aquí también de manifiesto la transformación del pensar teológico antiguo. El fin inminente escatológico se sustituye por un tiempo de espera, hasta que llegue la consumación. Se expresa aquí una nueva forma de comprender el tiempo y la situación, que es característica de toda esta composición.

III

Antes de concluir, debemos fijarnos en un punto que se suele descuidar en los comentarios. La composición presente resalta expresamente los motivos de conclusión, plenitud y

[22] En algún sentido, el *egō meth' hymōn* tiene semejanza con el motivo del *paraklētos*, que ha sido muy estudiado recientemente. Por desgracia, el libro de N. Johansson, *Paraklētoi* (1940), no estudia esta relación. *Egō meth' hymōn* es ciertamente un concepto más rico que el de *paraklētos*. El *Christus praesens* es Dios mismo, que asiste al discípulo con su palabra.

totalidad, como se muestra en el uso de *pantes* y *panta* («todos» y «todas las cosas»): «toda autoridad» (v. 18), «todos los pueblos (gentiles)» (v. 19), «todas las cosas que os he mandado» (v. 20), «todos los días» (v. 20). Totalmente parecido es el mandato misionero en Mc 16,15: *eis ton kosmon apanta* («por todo el mundo») y *pasē tē ktisei* («a toda la creación»). Se trata, por lo mismo, de un acontecimiento *cósmico,* que guarda cierta semejanza con la predicación misionera helenista, tal como la encontramos en las *Odas de Salomón,* 33. Aquí la «gracia» desciende del cielo, se detiene sobre una montaña elevada y deja resonar su voz de un extremo al otro de la tierra [23]. Desde la exaltación de Cristo Jesús, el muro de separación de la ley se ha venido abajo, y el evangelio se convierte en mensaje para «todos los pueblos», es decir, para todos los hombres, independientemente de la ley [24]. Cuando el mandato misionero se fijó en esta forma última, el camino hacia los gentiles ya estaba recorrido, y la *ekklēsia,* transmisora de la palabra de Jesús, ya se había extendido. Mt ha conservado la palabra de Jesús y nuevamente ha recomendado con fuerza a sus lectores que obedezcan a la palabra. Con todo, en el *onoma* triádico y en la promesa del *egō meth' hymōn* («yo estoy con vosotros») se resume el conocimiento de Cristo, que desde el pasado alcanza hasta el presente y que interpreta el mensaje antiguo. El santo nombre de Dios y la presencia de Dios que en él se promete sirven de base y se transmiten a la comunidad de Jesús en forma cristológica. En el Señor exaltado se hace presente el mismo Dios.

[23] Véase E. Käsemann, *Das Wandernde Gottesvolk* (1938) 27-32. La nueva proclamación «desde la montaña» congregaría al nuevo pueblo de Dios. En una recesión, después de mi conferencia, agradezco precisamente a mi colega E. Käsemann el estímulo y la asistencia.

[24] *Panta ta ethē* es una fórmula que se emplea especialmente en los contextos escatológicos y apocalípticos de los evangelios. Véase Mt 24,9.14; 25,32. Para el mandato bautismal esto bien puede significar que la profecía tiene ahora su cumplimiento.

LA TEMPESTAD CALMADA EN EL EVANGELIO DE MATEO*

Günther Bornkamm

Se ha convertido en un patrimonio cada vez más común de la investigación sobre el NT y en un principio fundamental de la exégesis de los sinópticos el que los evangelios deben ser comprendidos e interpretados como kerigma y no como biografías de Jesús de Nazaret, y el que no encajan, desde el punto de vista literario, en ninguno de los géneros de la historia de la literatura antigua, sino que más bien están determinados y configurados, en su conjunto y en los detalles, por la fe en Jesucristo. La profundización sistemática de estas afirmaciones se debe sobre todo a la investigación realizada por la *historia de las formas* en los evangelios. Su trabajo ha puesto fin a la ficción, que ha determinado durante mucho tiempo la investigación crítica, de que iba a ser posible destilar a partir de los evangelios una vida de Jesús libre de y no influida por ninguno de los «retoques» de la fe de la comunidad. La fe en Jesucristo, el Crucificado y Resucitado, no es únicamente un estrato tardío de la tradición, sino su fundamento y el lugar de su origen, a partir del cual creció y resulta comprensible. Desde esta fe en Jesús, el Crucificado y Exaltado, se explican dos realidades características de la tradición cristiana primitiva: su empeño evidente por conservar la exactitud y fidelidad de la tradición que parte de Jesús, pero al mismo tiempo, la libertad singular con que esta tradición varía en detalles particula-

* Texto original: *Die Sturmstillung im Matthäusevangelium*, en G. Bornkamm / G. Barth / H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, Neukirchen-Vluyn [6]1970, 48-54. Traducción de Ramón Alfonso Díez Aragón.

res [1]. Cuando los evangelistas transmiten palabras y hechos de Jesús no se remiten a una especie de archivo comunitario, sino que se inspiran en el kerigma de la comunidad y sirven a ese kerigma. Puesto que Jesucristo no es una figura del pasado y, por tanto, no es una pieza de museo, no puede haber para la tradición cristiana primitiva que procede de él un «archivo» en el que esté guardado. Esta visión de la esencia de la tradición de Jesucristo se confirma cada vez más con nuevos pormenores. La perícopa que nos va a servir como ejemplo para mostrar claramente el método de trabajo de los evangelistas es el relato de la tempestad calmada.

La narración se encuentra en los tres primeros evangelios: Mc 4,35-41, Mt 8,23-27 y Lc 8,22-25. Es transmitida por Mc y Lc en el mismo contexto y, en cuanto a lo esencial, en la misma configuración [2]. Mc abre con ella una serie de relatos de milagros que se agrupan geográficamente en torno al mar de Galilea [3]. Mc ha preparado ya el escenario de la barca en 4,1 (Lc 8,22 presenta a Jesús subiendo por primera vez a la barca); en Mc 4 precede el discurso en parábolas, paralelo sólo en parte en Lc. Éste concluye significativamente el discurso, inmediatamente después de la explicación de la parábola del sembrador y de los dichos sobre el sentido de las parábolas en general (8,16-18), con el dicho de Jesús acerca de sus verdaderos parientes (los que escuchan la palabra de Dios y la cumplen), que en Mc y en Mt se encuentra en otros contextos (Mc 3,31-35; Mt 12,46-50; Lc 8,19-21). Mt vincula los relatos del milagro, ofrecidos por Mc 1-2; 4-5, al sermón de la montaña y los combina en una nueva sucesión, cuya organización se caracteriza por el hecho de que las mismas frases sirven de introducción (4,23) y de conclusión (9,35). De este modo traslada un milagro de la naturaleza, el de la tempestad calmada, de un contexto biográfico a la secuencia de los milagros consistentes predominantemente, si bien no exclusivamente, en curaciones; milagros que muestran al «Mesías de los hechos», después de la presentación precedente del «Mesías de la palabra», en los cc. 5-7 (Schniewind).

[1] Cf. J. Schniewind, *Zur Synoptiker Exegese*, ThR.NF 2 (1930) 161ss. Sobre la cuestión de la fe y la historia en los evangelios, cf. G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret*, ³1959, 11-23.

[2] No es necesario considerar aquí las diferencias que no afectan a lo esencial entre Mt y Lc.

[3] J. Sundwall, *Die Zusammensetzung des Markus-Evangeliums*, 1934, 29s.

Pero esta caracterización del relato de la tempestad calmada como un «milagro de la naturaleza» no agota su significado en Mt. Éste le da un sentido nuevo, que no aparece todavía en los otros evangelistas, por la inclusión en un contexto determinado y por su misma presentación. En Mc tiene más claramente que en Mt, el carácter de un relato clásico de milagro. La tempestad, el peligro y el dormir de Jesús sobre la almohada en la popa del barco son descritos con una amplitud evidente. La pregunta con que los discípulos despiertan a Jesús no tiene ninguna resonancia piadosa; suena muy profana: «Maestro, ¿no te importa que perezcamos?». Después sigue el dicho de Jesús, con el que ordena al viento que calle, y su efecto milagroso; la pregunta de Jesús, que avergüenza a los discípulos: «¿Por qué tenéis miedo? ¿Aún no tenéis fe?» [4]; el temor de los discípulos y su asombro: «¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?». Por estos elementos estilísticos M. Dibelius ha clasificado esta narración dentro del grupo de relatos que él llama «leyendas», es decir, en un género literario de relatos caracterizados por una vivacidad y realismo especiales en la exposición [5]. Los motivos edificantes pasan a un segundo plano. Jesús debe aparecer visiblemente como el gran taumaturgo. El centro de la composición, no sólo externamente sino también en la estructura interna de la narración, es la orden de Jesús a los elementos enfurecidos (καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἰπεν τῃ θαλάσσῃ σιώπα, πεφίμησο). Todo apunta aquí a la realidad del acontecimiento. Lo manifiestan asimismo las palabras καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη, que contrastan enérgicamente con la descripción de la tempestad (4,37), y el dicho de reconocimiento de los discípulos asombrados.

Es cierto que en Mt no se ha abandonado completamente esta característica del relato. También en él se encuentra, aunque se renuncia a los elementos «novelísticos», el contraste enérgico entre el principio y final (σεισμὸς μέγας - γαλήνη μεγάλη) y el relato se pone al servicio de un nuevo motivo y es modificado de un modo característico en su desarrollo. El evangelista manifiesta este motivo nuevo por el contexto en que

[4] τί δειλοί ἐστε; οὔπω ἔχετε πίστιν; así hay que leer de acuerdo con los mejores testigos textuales. Cf. E. Klostermann y E. Lohmeyer, ad loc.

[5] *Die Formgeschichte des Evangeliums*, [3]1959, 66ss.

sitúa la perícopa. Coloca antes de ella los dos dichos de Jesús sobre el seguimiento (Mt 8,19-22); el primero introducido por el ofrecimiento de un escriba, que quiere seguirlo; el segundo, por la petición de un discípulo que solicita permiso para enterrar primeramente a su padre [6]. En ambos casos se trata de ἀκολουθεῖν, en uno de la prevención contra una decisión irreflexiva, en el otro de la llamada a una decisión radical [7]. Sólo Mt inserta estos dichos en este contexto. Y sólo él introduce el relato siguiente de la tempestad calmada con las palabras καὶ ἐμβάντι αὐτῷ εἰς τὸ πλοῖον ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Aquí, a diferencia de la descripción de Mc, Jesús va delante [8] y los discípulos lo siguen. Este ἀκολουθεῖν es el término que vincula la perícopa con lo que antecede. Pero está claro que esta constatación no basta; más bien los dichos anteriores sobre el seguimiento dan a lo que sucede en el relato de la tempestad calmada un sentido ejemplar. Por supuesto, no hay que discutir que ἀκολουθεῖν en 8,23 tiene principalmente el sentido simple de «ir detrás de», pero recibe por los dichos precedentes de 8,10-20 y 8,21-22 un sentido al mismo tiempo más profundo y figurado. En modo alguno se debe aceptar que el sentido *pregnante* que la palabra ἀκολουθεῖν ya tenía se pierda de pronto precisamente aquí, en 8,23.

Si esta observación es correcta, significa que Mt no sólo es transmisor del relato, sino también su más antiguo exegeta, y de hecho el primer intérprete que relaciona la travesía de los discípulos junto con Jesús y el hecho de calmar la tormenta con el seguimiento y, de este modo, con el pequeño barco de la Iglesia [9]. Con esta interpretación concuerdan algunos detalles de la perícopa, que son propios de Mt. Sólo en él el grito de socorro de los discípulos es una jaculatoria: κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα. El tratamiento le designa no sólo como en Mc

[6] Sobre la forma de la escena, cf. R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 1957, 58ss.

[7] La tercera escena de seguimiento de Lc 9,61s falta en Mt.

[8] El dato de Mc puede explicarse por motivos redaccionales (vínculo con 4,1), en Mt y Lc la perícopa tiene su autonomía original.

[9] Compara con esta exégesis, común desde la época de la Iglesia antigua (Tertuliano, *De baptismo* 12; para más detalles cf. K. Goldammer, *Navis Ecclesiae*, ZNW 40 [1941] 76ss) y completamente legítima, la hermosa observación de J. A. Bengel ad vocem πλοιον: «Jesus habebat scholam ambulantem et in ea schola multo solidius instituti sunt discipuli, quam si sub tecto unius collegii sine ulla sollicitudine atque tentatione vixissent».

(διδάσκαλε) y Lc (ἐπιστάτα) con un título humano respetuoso, sino con un título divino de dignidad. Κύριε tiene claramente este sentido. Se encuentra en cada una de las perícopas a partir de 8,1ss (8,2.6.21), en parte en boca de quienes suplican ayuda porque conocen la δύναμις (8,2) y ἐξουσία (8,8s) de Jesús [10], en parte en boca de los discípulos (8,21) [11]. Como título de dignidad se encuentra el tratamiento en Mt ya en 7,21s (unido a τῷ σῷ ὀνόματι y como tratamiento del juez del mundo); después en boca de un discípulo en 14,28.30 (κύριε, σῶσόν με), 16,22; 17,4; 18,21; 26,22; así como más adelante ὁ κύριος en 24,42 passim y el tratamiento κύριε en 25,37.44 designan al juez venidero del mundo. El grito de los discípulos en 8,25 es, por tanto, una oración; κύριε contiene una confesión de fe de los discípulos.

Otra peculiaridad más de la redacción de Mt en esta perícopa consiste en la transposición de las palabras de reproche dirigidas a los discípulos y del milagro mismo. En Mc y Lc éste precede a aquéllas, en Mt va después de ellas. Antes de que los elementos hayan sido acallados, es decir, en medio de la amenaza mortal, la palabra de Jesús se dirige a los discípulos y les avergüenza por su pequeña fe. La expresión ὀλιγοπιστία (u ὀλιγόπιστος) es una palabra preferida por Mt; se encuentra, excepto en Lc 12,28, sólo en Mt (6,30; 8,26; 14,31; 16,8; 17,20); y, por cierto, siempre para describir una fe muy débil, que decae en la tempestad (8,26; 14,31) y con las preocupaciones (6,30; 16,8) y que se muestra así como una fe aparente que no es madura ante el asalto de los poderes demoníacos. También con la elección de esta expresión la especial situación de los discípulos, que en Mc se señala con la pregunta οὔπω ἔχετε πίστιν; se convierte en una situación típica del discípulado en general.

De modo que no es casual que Mt describa, al principio de la perícopa, el temporal (Mc: λαῖλαψ μεγάλη ἀνέμου cf. también Lc) con la expresión: καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο ἐν τῇ θαλάσσῃ, que es inusual para una tempestad, pero se encuentra frecuentemente como designación de los horrores apocalípticos (Mc 13,8; Mt 24,7; Lc 21,11; Mt 27,54; 28,2; Ap 6,12; 8,5; 11,13.19; 16,18). Así como la necesidad de los discípulos en el mar se transforma en un símbolo de las tribulaciones de los

[10] Cf. también 9,28; 15,27; 17,15; 20,30.31.33.
[11] El γραμματεύς de 8,19 le llama διδάσκαλε.

discípulos de Jesús, del mismo modo la gran paz que su palabra provoca recibe el sentido del dicho joánico: ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε, ἀλλὰ θαρσεῖτε, ἐγὼ νενίνηκα τὸν κόσμον (Jn 16,33).

Finalmente hay que prestar atención en nuestro contexto al hecho de que en Mt no son los discípulos, sino los hombres quienes confirman lo sucedido con su pregunta atónita en 8,27. Tales «finales corales» pertenecen justamente al estilo de las narraciones paradigmáticas de los evangelios [12]. Mas los ἄνθρωποι en nuestro pasaje tienen claramente la función de representar a las personas a las que este relato se dirige a través del anuncio. Su pregunta corresponde, por ejemplo, a la aclamación con la que los ἰδιῶται y ἄπιστοι responden al anuncio en la liturgia comunitaria según 1 Cor 14,25: ὄντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστιν. Con ello la escena de la perícopa se amplía, su horizonte se abre y pasa a ser una llamada al seguimiento y discipulado, a partir de una presentación del seguimiento, en el que los discípulos de Jesús experimentan la tribulación y la salvación, la tempestad y la seguridad.

En la investigación sinóptica reciente hemos aprendido a considerar cada perícopa, cada dicho y cada hecho de Jesús como los datos primarios de la tradición y, por el contrario, a mirar el contexto y el marco de cada perícopa como secundarios. No hay que poner en duda estas conclusiones. Pero hay que preguntarse, con más atención de la que hasta ahora normalmente se ha prestado, también por los motivos de la composición de cada evangelio; como habrá quedado claro con el ejemplo de la tempestad calmada. Tal esfuerzo tendrá éxito sólo en algunos casos y hay que guardarse de excesos en la interpretación y de posibles *eiségesis*. Es indudable que los evangelistas han trabajado en buena medida simplemente como compiladores y frecuentemente han reunido las piezas de la tradición siguiendo puntos de vista relativamente superficiales (datos geográficos, términos, etc.). De ahí que sea tan importante la constatación de determinadas intenciones teológicas, tal como lo da a conocer el evangelista Mt en nuestro pasaje por la sorprendente vinculación de los dichos sobre el seguimiento (cuya localización en el contexto de los relatos de milagros no puede estar motivada por ningún otro motivo) con el relato de la tempestad calmada.

[12] Dibelius, *o. c.*, 54s.

Estos vínculos, apenas sugeridos por Mt, se deben deducir con la debida precaución por el hecho de que en el relato de la tempestad calmada se percibe un cuadro de los peligros contra los que Jesús previene a cuantos, de forma irreflexiva, se sienten impulsados al seguimiento: aquí está de hecho el Hijo del hombre que no tiene donde reclinar su cabeza. El relato presenta a Jesús al mismo tiempo como el que somete a los poderes demoníacos [13] y trae la βασιλεία de Dios [14] y, por eso, puede exigir y recompensar, hasta el sacrificio de la renuncia a los lazos terrenos, como los que retienen al segundo seguidor. En este sentido el relato se vuelve kerigma y paradigma de los peligros y de la gloria del discipulado.

[13] ἐπιτιμᾶν es expresión común para conminar a los poderes demoníacos: 17,18; Mc 9,25; Lc 9,42; Mc 1,25; Lc 4,35.

[14] La represión del diluvio por Yavé y la salvación del violento oleaje del mar es, ya en el AT, una imagen de la experiencia de la comunidad. Cf. Sal 29,3; 65,8; 89,10; 93,4; 107,25ss; 124,4s. A propósito de ello cf. J. Schniewind sobre Mc 4,35ss; E. Hoskyns-N. Davey, *Das Rätsel des Neuen Testaments* (Theol. Bibliothek, vol. 7), 1957, 69ss.

ESPERA DEL FINAL E IGLESIA EN EL EVANGELIO DE MATEO*

Günther Bornkamm

1. La unión de escatología y eclesiología en la composición de los discursos

Comenzamos con la composición de varios discursos de Mt que son reconocidos como especialmente indicados por el carácter literario y teológico del evangelista. Pues muestran en todos los casos una unión que le es propia entre espera del final y concepción de la Iglesia. Esto aparece ya claro en el *discurso del Bautista* (3,1-12). Mt se diferencia significativamente de los otros dos sinópticos en la sección del Bautista. Mc no dedica ningún apartado propio al Bautista, sino que sencillamente resume en unas pocas frases su función histórico-salvífica, su bautismo y mensaje de penitencia, su actuación y su figura y, en el primer *logion*, el anuncio del Mesías esperado; para comenzar ya en 1,9ss con el bautismo, tentación y ministerio público de Jesús. Lc, por su parte, relata la presentación del Bautista en un apartado delimitado históricamente (Lc 3,1ss), cerrado en cuanto tal (cf. especialmente 19s) y, con ello, sitúa su figura en una época histórica e histórico-salvífica caracterizada expresamente en 16,16 [1]. Mt, por el contrario, une íntimamente al Bautista y su mensaje con el mensaje de Jesús. Sólo en Mt se resumen la predicación del Bautista y la predicación de Jesús con el mismo *logion:* μετανεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (3,2 y 4,17). De este modo el Bau-

* Texto original: *Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium,* en G. Bornkamm / G. Barth / H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium,* Neukirchen-Vluyn [6]1970, 13-47. Traducción de Ramón Alfonso Díez Aragón.

[1] Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit,* [2]1957, 13ss.

tista resulta ser también anunciador para la comunidad cristiana. Con todo, para Mt su función histórico-salvífica es distinta de la de Jesús [2]. El primer texto (3,3) está asociado con la profecía acerca del que prepara el camino (Is 40,3), mientras que el segundo lo está con un pasaje del AT que expresa el cumplimiento de la profecía (4,15s) [3]. El anuncio de la βασιλεία que llega y, con ella, del juicio cercano y de la llamada a la conversión que se funda en ella son iguales en ambos textos, como muestra también la repetición posterior en el sermón de la montaña (7,19) de la amenaza al árbol que no da fruto, es cortado y echado al fuego (3,10). El lugar de los fariseos y saduceos (3,7) es ocupado, claro está, en la comunidad cristiana por los pseudoprofetas. Ambos grupos, aquí y allí, representan una concepción de la Iglesia rechazada enérgicamente por Mt; porque aquéllos apelan con seguridad presuntuosa a su filiación abrahámica y éstos al hecho de que son discípulos de Jesús y en su nombre han realizado milagros carismáticos, pero no quieren reconocer que la pertenencia a la comunidad mesiánica del juez venidero del mundo se decide según un único criterio, es decir, si se han dado «frutos de conversión» y se ha hecho la voluntad del Padre del cielo. De esta forma, ya en el mensaje del Bautista se expresan las sencillas ideas fundamentales de la comprensión de la Iglesia en Mt, determinadas por la espera del juicio venidero. Tales ideas atraviesan todo su evangelio.

Espera del final y concepción de la Iglesia determinan también la composición del *sermón de la montaña*. Con razón lo ha caracterizado H. Windisch como «proclamación en boca de Jesús de las condiciones de entrada dispuestas por Dios» [4]. Mt configura ya las bienaventuranzas como una serie de requisitos para la admisión [5] y en los dichos siguientes, con el doble ὑμεῖς ἐστε da a las palabras sobre la sal y la luz (unidas al dicho acerca de la ciudad en lo alto de un monte), a la imagen de la lámpara puesta en el candelero, empleada en otro senti-

[2] Tampoco Mt reconoce al bautismo de Jn ningún poder de perdonar pecados; acontece εἰς μετάνοιαν (3,11), no εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Mc 1,4)

[3] Nota cómo difieren los tiempos de la cita, de Is 9,1 respecto de los tiempos de los LXX: φῶς εἶδεν μέγα frente a ἴδετε y φῶς ἀνέτειλεν αὐτοῖς frente a λάμψει.

[4] H. Windisch, *Der Sinn der Bergpredigt*, Leipzig, [2]1937, 9.

[5] M. Dibelius, *Die Bergpredigt*, en *Botschaft und Geschichte* I, Tubinga 1953, 92s.

do por Mc y Lc, y a la advertencia: «Alumbre así vuestra luz...», una clara interpretación para el discipulado, que tiene que mostrarse como tal ante el mundo por sus «buenas obras». Para ellos vale también el dicho programático sobre la «justicia mejor» (5,20), sin la que nadie entrará en la βασιλεία, y la interpretación de este dicho en las antítesis (5,21-48), las normas de piedad (6,1ss) y todos los demás mandamientos hasta la regla de oro (7,12). La orientación escatológica de todo el discurso, evidente desde las primeras bienaventuranzas (5,3ss), pasando por 5,20, por los dichos sobre la recompensa (6,1ss), por la búsqueda de la βασιλεία y de su justicia (6,33) y los dichos acerca del juzgar, se pone de relieve con gran vigor finalmente por las palabras, acentuadas e introducidas nuevamente, sobre la puerta estrecha [6], la advertencia sobre los falsos profetas (7,15ss), cuya presencia, tal como indican 24,4ss.23ss, pertenece a los signos de los últimos tiempos, la descripción del juicio del mundo (7,21ss) y la parábola conclusiva.

En esta disposición de los motivos Mt podía haber seguido en gran parte el orden de los dichos ofrecido ya por la fuente de los dichos, sin embargo lo amplía y perfila considerablemente y da al conjunto un cierto carácter de catecismo. Esto es evidente en cuanto se percibe el paralelismo entre la estructura del sermón de la montaña y la composición de la Didakhé. Bienaventuranzas, dichos sobre el discipulado y antítesis tienen sus paralelos en la doctrina de los dos caminos de Did 1-6 (los dos concluyen con la llamada a la perfección: Mt 5,48 y Did 6,2). También las reglas comunitarias sobre ayuno y oración que siguen (Mt 6, Did 8 —también aquí está el padrenuestro—) se corresponden entre sí, aunque en la Didakhé son ampliadas con instrucciones para el bautismo y la eucaristía (¡haciendo uso de Mt 7,6!). Finalmente se corresponden en el mismo lugar de la estructura general las advertencias sobre los falsos profetas (Mt 7,15ss, Did 11-13) y la conclusión escatológica del conjunto (Mt 7,24ss, Did 16). Es tan evidente la misma estructura en ambos escritos que hay que admitir, como base de la composición, un esquema fijo de catecismo que en la Didakhé tiene precisamente el carácter de una instrucción eclesial. Tanto en uno como en otro hay dichos parenéticos propios situados al principio como un torah de admisión, se

[6] εἰσέλθετε διὰ τῆς στενῆς πύλης (7,13).

dan instrucciones para preguntas concretas sobre el comportamiento litúrgico y comunitario, y se concluye con una perspectiva escatológica.

El *discurso de misión* de Mt tiene un sello y un sabor escatológicos específicos. En él concepción de Iglesia y espera del final se relacionan recíproca y estrechamente. Atendemos también aquí de nuevo a la composición de Mt y a sus motivos teológicos. El evangelista abre el discurso con el sumario que forma la inclusión entre el sermón de la montaña y la sección sobre hechos de Jesús (9,35=4,23), y sitúa, uniéndolo a las palabras de Mc 6,34 (¡que están en el contexto del relato de la multiplicación!), toda la misión bajo el motivo de la misericordia de Jesús con el pueblo abatido y sin pastor [7]. Luego no sigue inmediatamente el envío, sino la exhortación a los discípulos para que pidan obreros al Señor de la mies. Este dicho estaba ya, como muestra Lc 10,2, en un discurso de misión de la fuente de los dichos; es instructivo porque la imagen de la cosecha, relacionada habitualmente con el juicio del mundo, es aplicada ya aquí a la misión. En efecto, se podría sostener que el dicho, tal como lo ofrecía Q, presuponía ya la misión a los gentiles, pues la imagen escatológica de la cosecha se refiere siempre al juicio de los pueblos (Is 24,13; Jl 4,10ss; Ap 14,15s); por ello Lc sitúa el dicho razonablemente al comienzo del envió de los setenta (10,1ss; en contraste con el envío de los Doce en el capítulo 9) y también en Jn 4,35 resuena el dicho de la cosecha en el contexto de la misión a los samaritanos. Por su parte, Mt deja claro que no dirige el dicho, como muestra el desarrollo de su discurso, a la misión a los paganos, sino que limita la tarea misionera de los discípulos a Israel (10,5s). Pero además el dicho es instructivo en Mt porque expresa que los discípulos no son misioneros *eo ipso*, sino que más bien su envío se reserva a la decisión divina suplicada en la oración por la comunidad (cf. Hch 13,1ss).

Contenido de la tarea misionera de los discípulos es el anuncio de la cercanía del reino de Dios y la verificación de sus signos con curaciones, resurrecciones de muertos y expulsiones de demonios (10,7s). Su camino está iluminado por el Hijo del hombre que llega de forma inminente (10,23), por el

[7] ¿Está relacionado con ello el hecho de que en las instrucciones de la misión de 10,7s, que en lo demás retoman Mt 4,17, falte la llamada al arrepentimiento?

juicio del mundo y por la angustia que lo precede. A la vista del final amenazante los discípulos tienen que superar la persecución con la confesión, la división con la decisión (10,17-39). Esta última parte del discurso de misión no es ya instrucción misionera en sentido estricto, sino que ofrece a la Iglesia entera indicaciones y presagios de lo que los discípulos de Jesús en general tienen que esperar y superar. De nuevo la esencia y el camino del discipulado son situados en una perspectiva completamente escatológica. Por ello el evangelista incorpora ya en la última parte de este discurso una cantidad no pequeña de logia de los dichos apocalípticos propios de Mc 13 y de la fuente de los dichos [8].

También la composición de las siete *parábolas del reino de Dios* (c. 13) manifiesta la unión de motivos escatológicos y eclesiológicos. La concepción de la Iglesia en Mt es clara ya en el apartado, realzado más enérgicamente que el paralelo de Mc, sobre la finalidad de las parábolas de Jesús: a los discípulos se les han confiado los «misterios del reino de Dios» (13,11) [9] y como tales son los testigos cuyos ojos y oídos son dichosos (nota la inserción de 13,16.18 comparable a la de 5,13) en contraste con el pueblo obstinado y ahora, por su culpa [10], condenado [11]. Se da aquí la misma oposición entre los discípulos e Israel, que es característica de todo el evangelio de Mt. Pero hay otra idea, no menos característica de Mt: la de que la Iglesia no es ya una reunión de los elegidos y eternamente seguros, sino un *corpus mixtum* que camina hacia la separación de buenos y malos [12] en el juicio final. Esta idea se expresa con máxima claridad en las parábolas de la cizaña entre el trigo (13,24-30.36-43) y de la red. El juicio venidero con su significado preciso para la Iglesia es el punto final de toda la composición [13].

[8] Con Mt 10,17-22 cf. Mc 13,9ss; Lc 21,12s; 12,11s; con Mt 10,34ss cf. Lc 12,51ss.

[9] τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν frente a τό μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ (Mc), claramente referido a la doctrina de Jesús.

[10] En Mt 13,13 se dice ὅτι en lugar del ἵνα de Mc 4,12.

[11] También el dicho de 13,12 insertado aquí por Mt refuerza este contraste.

[12] Nota también aquí el mismo motivo e imagen que en el discurso del Bautista en 3,12.

[13] Es evidente que la parábola doble del tesoro y de la perla, insertada entre las parábolas de la cizaña y de la red, ha de ilustrar, según la *mentali-*

Cuando pasamos a la composición del *discurso comunitario* (c. 18), para su comprensión hay que tener en cuenta su puesto en el contexto, ya que es precedido por la confesión de Pedro y el dicho sobre la constitución de la Iglesia (16,13-23) y es seguido por las perícopas, ya agrupadas de hecho en Mc (predicciones de sufrimientos, seguimiento sufriente de los discípulos) hasta el segundo anuncio de la pasión. Pero también la perícopa sobre el impuesto del templo (17,24-27), insertada inmediatamente antes del discurso comunitario, está evidentemente al servicio de su comprensión de la Iglesia. Manifiesta que la comunidad a que alude Mt está todavía ligada al judaísmo y ella misma no rechaza el tributo de las comunidades judías de la diáspora, sino que reconoce con conciencia clara su propio puesto especial: los discípulos de Jesús pagan el impuesto del templo como hijos libres, sólo para no dar escándalo.

Una muestra más de que el mismo discurso sitúa por completo la concepción de la Iglesia a la luz de la Βασιλεία que llega, se encuentra inmediatamente en la formulación que Mt da de la discusión acerca del mayor en el reino, de Mc 9,34: τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν; (18,1) así como la incorporación del *logion*, que se encuentra por primera vez en Mc junto a la bendición de los niños (Mc 10,15), sobre la conversión y el hacerse como niños, por medio de la frase οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (18,3) y del dicho de 18,4 (οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν), que vuelve a la pregunta del principio y resulta muy apropiado para el contexto. El motivo del juicio final se encontraba ya en el contexto de los dichos en Mc y Mt, que lo sigue muy de cerca, no necesitaba más que asumirlo [14]. La composición propia de éste comienza con 18,10. Es evidente que en ella la colocación de los dichos sobre la organización de la disciplina comunitaria (18,15-18) ha sido muy pensada y oportuna. Precisamente Mt sitúa esta instrucción sobre la corrección fraterna entre la parábola de la oveja perdida (18,12-14), que la precede, y las palabras, que siguen, sobre la disposición sin límites para el perdón y la parábola del siervo sin entrañas (18,21ss), trasmitida sólo por Mt. También esta parábola (y

dad de Mt, el comportamiento de quienes un día alumbrarán «como el sol en el Reino de su Padre», como «los justos» (13,43): la actitud de entrega total, la obediencia radical.

[14] Nota el dicho apocalíptico de amenaza, insertado por Mt en 18,7.

con ella todo el discurso) termina con la alusión al juicio, que sorprenderá inexorablemente a los miembros de la comunidad no dispuestos para perdonar (18,35).

El típico pensamiento mateano de que el juicio venidero afecta también a los discípulos (cf. supra a propósito de Mt 13) se expresa también en *las parábolas de los viñadores y de las bodas*. Si bien la primera se dirige también y ante todo contra sacerdotes y fariseos, sin embargo Mt con la frase, formulada sólo por él y retomada al final una vez más con insistencia, de que se quitará la viña (21,41) —la βασιλεία τοῦ θεοῦ (21,43)— a los malos viñadores (Israel) y se les dará a otros que «den a su tiempo los frutos», declara válida la norma del juicio venidero, según la cual, como dice todo el evangelio, son medidos todos y especialmente quienes supuestamente pertenecen al pueblo de Dios. Esto mismo, referido expresamente a la comunidad, lo confirma también la escena final de la parábola de las bodas reales, añadida por Mt (22,11-13) [15]; ya se encontraba en 22,10, en el giro πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς, que apunta a la separación final, al igual que las últimas parábolas del c. 13; y, finalmente, también la sentencia final de 22,14, característica de Mt: «Muchos son los llamados, pero pocos los escogidos».

No hay que insistir particularmente en el hecho de que el *discurso contra los fariseos*, con sus siete ayes, está penetrado por la idea del juicio final (23,13.33ss). La lamentación sobre Jerusalén junto con el anuncio de la llegada de Jesús para el juicio del mundo en su final (23,37-39) y la colocación del discurso contra los fariseos inmediatamente antes del discurso escatológico confirman ya la finalidad del c. 23. El discurso muestra de nuevo claramente en sus versículos introductorios que la comunidad no se considera a sí misma todavía como liberada del vínculo con el judaísmo (23,1-3); pero al mismo tiempo el discurso, por su oposición contra la hipocresía de los fariseos y escribas, señala la esencia de la comunidad cristiana. A ésta se alude expresamente en la referencia a las palabras sobre la vanidad humana de los dirigentes judíos, en la prohibición de 23,8-12 (ὑμεῖς δέ) de llamar a alguien en la comunidad de Jesús maestro, padre o director.

[15] Tal vez fue originariamente el motivo de una parábola autónoma. Cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Gotinga [5]1958, 39.155 con una alusión a b. Schabb. 153a.

Finalmente el *discurso apocalíptico* del c. 24, el último gran discurso de Mateo, junto con las parábolas escatológicas del c. 25, perfila enérgicamente su concepción de la Iglesia y su orientación hacia el final. A diferencia de Mc 13,1-4, en Mt el discurso no es introducido como una instrucción esotérica para los cuatro primeros discípulos, sino como una instrucción para los discípulos en general (nota la fórmula estereotipada προσῆλθον οἱ μαθηταί; como en 5,1; 13, 10.36; 18,1) y está situado, más claramente que en Mc, bajo el tema: τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος (24,1-3). Después sigue, como en Mc 13,5-8, el «comienzo de los ayes» (24,4-8); y más adelante, a diferencia de Mc, no el anuncio de la persecución que la comunidad va a experimentar por parte de los tribunales judíos (este pasaje del discurso ha sido ya anticipado en 10,17ss), sino el anuncio sumario del sufrimiento (τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλῖψιν καὶ ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς), según el cual —y esto es característico de Mt— los discípulos sufrirán el destino de los «judíos» entre los paganos (καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου 24,9) [16]; después el anuncio de los signos del final próximo «dentro» de la comunidad: apostasía, traición, odio, seducción de falsos profetas, predominio de la anarquía, enfriamiento del amor. Y finalmente la promesa de la proclamación de «este» (el representado por Mt) evangelio del reino en el mundo entero como preludio del final.

Está completamente claro que aquí se dibuja el cuadro de la comunidad judeocristiana, que se atiene a la ley y que no se ha liberado todavía del vínculo del judaísmo, sino que más bien se halla en oposición a una doctrina y misión liberada de la ley (en el sentido mateano de sin ley) [17]. Esta comunidad

[16] Tenido en cuenta con razón por G. Harder, *Das eschatologische Geschichtsbild der sogenannten kleinen Apokalypse Markus 13*, en Theologia Viatorum (1952) 80s.

[17] G. D. Kilpatrick trata en su destacado libro *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, 1946, en las páginas 101-123, detalladamente la cuestión «El evangelio y el judaísmo» y muestra convincentemente que el judaísmo antagonista en el evangelio de Mt no se puede identificar sin más con el judaísmo del tiempo de Jesús, sino que pertenece a la época comprendida entre los años 70 y 135, en la que todas las sectas judías, junto con los

judeocristiana comparte el destino del pueblo judío, la profanación del templo y los horrores de la huida. La advertencia, que viene después, sobre los «falsos mesías» y sobre los «falsos profetas» y el anuncio de la parusía del Hijo del hombre repentina y abiertamente ante el mundo entero (24,23-28) reciben mayor realce en Mt que en Mc; y lo mismo la descripción de la parusía que tiene lugar a continuación, en la que aparece, en medio de catástrofes cósmicas, el «signo del Hijo del hombre» en el cielo (cf. 24,30); todas las «familias de la tierra», lamentándose, verán al Hijo del hombre con gran poder y gloria y sus ángeles, «al fuerte sonido de las trompetas», reunirán de todos los vientos a los elegidos del mundo entero. Mt necesita únicamente reforzar con unos pocos detalles el apocalipsis de Mc. Del cuadro así resultante, completamente judío, se sigue, más claramente aún que en el texto de Mc, que la parusía sucede para vergüenza de los pueblos del mundo y para salvación de los elegidos del mundo entero.

Las parábolas escatológicas introducidas aquí por Mt asumiendo el lema οὕτως ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου en 24,37.39 describen, con la imagen de la catástrofe del diluvio, la destrucción repentina que aniquilará a los desprevenidos y despreocupados (lo mismo que en la parábola del ladrón nocturno en 24,43). Pero Mt aplica inmediatamente esta última como llamada a la vigilancia y disposición de los discípulos (24,42.44; 25,13) [18], ante cuyos ojos se pone en las parábolas del siervo fiel y del malvado (24,45-51), de las vírgenes necias y prudentes (25,1-13) y de los talentos encomendados (25,14-30) qué significan fidelidad, disposición y celo por la obra buena (ἐργάζεσθαι en 25,16). Es instructivo ver en todo ello cómo la experiencia del retraso de la parusía se retrata claramente en las parábolas y cómo cambia la comprensión de la «cordura»: en 24,18 se caracteriza el χρονίζει ὁ κύριος como ilusión del siervo malo, por el contrario en 25,1-13 la tardanza del esposo es la experiencia real en la que se prueba la sensatez de las vírgenes preparadas para un largo tiempo de espera,

frentamiento con el judaísmo dirigido por los fariseos está en marcha (controversias agudas, persecución), pero todavía no se ha roto el vínculo y es defendido tenazmente por la comunidad misma, que se considera auténtica comunidad judía.

[18] Recientemente J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, ha investigado aquí

mientras que las necias no se proveyeron de aceite suficiente para sus lámparas [19]. De modo que su ilusión es precisamente el contar con la cercanía del esposo. También la parábola de los talentos cuenta, como muestra 25,19, con la larga ausencia del amo (μετὰ δὲ πολὺν χρόνον). Por regla general en estas parábolas la idea del juicio se aplica a la Iglesia. Con la amenaza del juicio concluyen 24,51s; 25,12.30, de modo que ciertamente no falta la contrapartida al juicio, al menos en las parábolas de las vírgenes y de los talentos (la entrada a la sala de bodas, el premio a quienes se les había confiado cinco y dos talentos).

Difícilmente podrá aplicarse la descripción del juicio del mundo, con la que se concluye —ya no en forma de parábola— todo el discurso, sólo al juicio que viene sobre los gentiles en contraposición a los miembros de la comunidad de Jesús [20]. Más bien es característico precisamente de la espera del final según Mt el que aquí, por medio de una imagen poderosa [21], ya formada en el judaísmo, se anuncia el juicio del mundo sobre «todos los pueblos», pero de modo que ahora ya no se distingue entre judíos y paganos, ni tampoco entre creyentes e incrédulos. Todos los reunidos ante el tribunal del juez del mundo son juzgados más bien con «una» medida, en concreto, la del amor que han mostrado o negado a los más pequeños. El amor decide quién pertenece a los justos que entran en la vida eterna y quién a aquellos que deben ir al castigo eterno. Una vez más aparece aquí claro que los discípulos no son todavía el grupo de los elegidos, sino ante todo el grupo de los «llamados», sobre cuyo destino final decide un acto de la voluntad divina.

Este breve análisis de los discursos de Mt nos ha mostrado la estrecha conexión entre concepción de la Iglesia y espera del final, pero también ha puesto de manifiesto repetidamente en qué consisten los vínculos entre ambas, a saber, en la comprensión de la ley y, por ello, de la nueva justicia, que distingue a los discípulos de Jesús de los fariseos y escribas; pero que al mismo tiempo es la medida por la que serán juzgados

[19] Cf. G. Bornkamm, *Die Verzögerung der Parusie*, en *In memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart 1951, 119ss.

[20] Así lo ha afirmado últimamente J. Jeremias, *o. c.*, 175.

[21] Cf. P. Billerbeck IV, 1199ss; R. Bultmann, *Geschicht der synoptischen Tradition*, 130s.

los miembros de la misma Iglesia por el juez venidero [22]. La cuestión de la comprensión de la ley en el evangelio de Mt ha de ser tratada a continuación detenidamente.

2. *La justicia mejor*

La ley es obligatoria hasta la última iota y tilde. Mt mismo da a las palabras de 5,17-19, cuya formulación se remonta claramente a la comunidad judeocristiana y polemiza contra una la ley, un puesto representativo y un sentido programático. Junto con la validez, sin recortes, de la ley, sigue también vigente por principio para él la interpretación de los escribas. En las antítesis siguientes no se oponen de ningún modo la ley y la interpretación escribal, sino que lo que se dijo «a los antiguos» siempre se cita en aquella forma evidente para los judíos, la que la tradición da a las palabras de la Escritura [23]. De hecho Mt 23,2 concede a los escribas y fariseos que se sienten en la κάθεδρα de Moisés, que su doctrina no sea negada, sino declarada obligatoria (23,3). Se ataca la contradicción entre su doctrina y sus hechos, es decir, su hipocresía (23,4ss; 6,1ss) [24]. Es cierto que esta crítica se radicaliza en 15,3ss con la acusación de que los enemigos también abusan de su παράδοσις para invalidar la ley de Dios y colocar mandamientos humanos en el lugar de la voluntad divina (15,6.9); por eso se les llama guías ciegos de otros ciegos (15,14) y los discípulos deben guardarse de la «levadura», es decir, de la doctrina de los fariseos y saduceos (16,6.11).

Por eso la cuestión debatida entre Jesús y sus discípulos por una parte, y los opositores judíos por otra parte, es la cuestión acerca de la correcta interpretación de la ley. También en la comunidad cristiana tiene que haber una interpretación escribal, de ahí que el título γραμματεὺς se aplique también a los discípulos (23,34); sólo el discípulo es un μαθητευθεὶς τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν (13,52). Pero, ¿cuál es la correcta interpretación?

[22] Cf. A. Schlatter, *Die Kirche des Matthäus*, Gütersloh 1929, 29s.

[23] A la prohibición del decálogo (Éx 20,15; Dt 5,18) se añade la determinación del castigo (5,21); al mandamiento de amar al prójimo se añade como complemento el mandamiento de odiar al enemigo (5,43).

[24] Cf. E. Haenchen, *Matthäus* 23, ZTK 48 (1951) 38ss.

Ya la secuencia de antítesis del sermón de la montaña (5,21-48) da la respuesta a esta pregunta. Su motivo, del principio al final, es penetrar a través de una ley degradada a expresiones formales de derecho, bajo cuyo orden el corazón desobediente del hombre se cree justo, y con ello insistir en la voluntad original y radical de Dios, que llama a la «perfección». Esto se expresa en el repetido esquema de ideas de estas antítesis: «no sólo - sino ya», ya la cólera, ya la mirada lasciva, ya la ruptura «legal» del matrimonio, ya el amor al prójimo que deja espacio al odio a los enemigos, van contra la voluntad de Dios.

Evidentemente Mt comprende esta radicalización de la exigencia divina (que de hecho en la primera, segunda y cuarta antítesis significa sólo una agudización de la ley, y en la tercera, quinta y sexta, por el contrario, su abolición) como confirmación de la validez de la ley hasta la iota y la tilde, sin ser consciente de la discrepancia entre estas antítesis y la formulación judeocristiana judaizante de 5,18s, que se atiene a la iota y a la tilde y que de ese modo expresa la obligatoriedad de la «letra». El vínculo de dicha formulación con las propias palabras de Jesús y con la comprensión de la ley de la tradición judeocristiana judaizante se encuentra aquí en una tensión evidente.

Respuesta a la pregunta por la correcta interpretación de la ley la da también especialmente la discusión sobre el divorcio (19,1-12). Su redacción en Mt, a diferencia de Mc, es instructiva en muchos aspectos. No sólo «corrige de forma excelente» [25] la torpe construcción de Mc y añade el *logion* de 19,12, sino que también introduce la decisión de Jesús sobre la cuestión discutida entre los rabinos acerca del motivo suficiente para el divorcio (κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; en 19,3) y, gracias a la cláusula de adulterio claramente secundaria (19,9; cf. 5,32), hace que Jesús represente, en efecto, la posición estricta de los sammaítas. La radical prohibición de Jesús, a la que tiende también en Mt toda la argumentación de 4ss (Mc 10,6ss), es ofrecida con todo su rigor. Con todo, la norma según la cual, de acuerdo con las palabras de Jesús aquí, se ha de medir hasta la torah de Moisés (no sólo su interpretación) es todavía reconocible en Mt; y la voluntad original del creador es expuesta como principio de la interpretación en oposición a la conce-

[25] R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 25s.

sión mosaica a la σκληροκαρδία humana. La voluntad de Dios manifestada en la creación es un argumento habitual en las exigencias de Jesús (Mt 5,45; 6,26ss), precisamente en dichos transmitidos por Mt. El mismo evangelista —el interrogante acerca de hasta qué punto se basa aquí en palabras propias de Jesús sigue abierto— se preocupa de plantear la pregunta sobre el correcto principio de interpretación como cuestión sobre la esencia de la «ley y los profetas» o sobre lo importante de la ley. Así aparece en la formulación de la regla de oro según Mt (7,12), en la formulación del mandamiento doble (22,40, de nuevo sólo en Mt), de «lo más importante de la ley» (23,23), descuidado por escribas y fariseos (κρίσις, ἔλεος, πίστις). A este apartado pertenece también el texto de Os 6,6 citado dos veces: «Misericordia quiero y no sacrificios» (9,13; 12,7).

Entre las diferentes expresiones con las que Mt resume lo esencial de la ley tiene especial interés la tríada «justicia, misericordia, fidelidad» (Mt 23,23). Sin duda se remonta a expresiones judías anticotestamentarias, como las de «justicia y compasión» (Miq 6,8) o «compasión y fidelidad» (Prov 14,22), aunque, según mis conocimientos, no se encuentra literalmente con esta formulación ni en el AT ni en el judaísmo. Sus tres miembros tienen diferente significación en el evangelio de Mt. La primera exigencia de administrar justicia a los pobres, bien situada en el discurso dirigido a los fariseos y escribas como administradores del poder judicial y basada frecuentemente en el AT, no tiene ninguna función en el resto del evangelio. Esto no es sorprendente en una comunidad que todavía está sujeta a la jurisdicción general judía y que aún no ha desarrollado para sí misma ninguna administración propia de justicia. Por el contrario, el mandamiento de la misericordia, al que están obligados los discípulos de Jesús, atraviesa todo el evangelio (5,7; 18,33; 9,13; 12,7 y —de acuerdo con su contenido— 25,31ss). Mt lo recuerda enérgicamente a la comunidad, como ya vimos, en el mismo lugar en que se dan las primeras reglas para el ejercicio de la disciplina de la comunidad. Por lo que respecta al tercer concepto (πίστις) de la tríada, no se debe comprender sin más, por su vinculación con los otros dos, como «fe», sino como «fidelidad», pero no en la acepción de fidelidad a otras personas (este uso sería singular en todo el evangelio), sino en el sentido amplio de un comportamiento dirigido hacia Dios, es decir, como fidelidad a su voluntad

manifestada en la ley y los profetas. Sólo de esta forma el concepto añade un nuevo elemento a los otros dos y la tríada pasa a ser una fórmula completa de lo esencial de la ley. Y, más aún, sólo desde este significado general dirigido hacia Dios puede trazarse un puente hacia los demás usos de πίστις y πιστεύειν en el evangelio.

Cuando se estudia el uso lingüístico de este concepto en Mt se comprueba que el evangelista habla en muchos pasajes de la fe en el sentido de la tradición cristiana precedente. Fe significa aquí la confianza que se pone en la ἐξουσία de Jesús (8,10; 9,2) y que experimenta su poder milagroso (8,13; 9,22.28s). A esta fe en el poder milagroso salvador de Jesús (lo contrario es la duda, cf. 21,21) son llamados los discípulos. Jesús mismo la sitúa bajo la promesa de que nada le será imposible, aun cuando no sea mayor que un grano de mostaza (17,20; 21,21). Hay que distinguir claramente esta fe de la «pequeña fe» (una palabra preferida por Mt), que fracasa precisamente cuando es más necesaria —en la tempestad y el oleaje (8,26; 14,31), frente a las preocupaciones (6,30; 16,8)— y no ha superado el ataque de los poderes demoníacos (17,20). Mt usa e ilustra este motivo como ningún otro evangelista [26]. Con todo, aquí utiliza fundamentalmente el lenguaje de la parénesis y paráclesis del cristianismo primitivo. También en Mt se puede reconocer la evolución del lenguaje dogmático del cristianismo primitivo. Clarifica el simple πιστεύειν (Mc 9,42; 15,32) por medio del πιστεύειν εἰς ἐμέ (Mt 18,6), πιστεύειν επ' αὐτόν (27,42). Hay que destacar que este concepto específicamente cristiano, referido a la persona de Jesús, no es empleado por Mt antes de la confesión de Pedro.

Pero en ninguno de estos textos se liga πίστις y πιστεύειν con ley y espera del final. Esto sucede por primera vez en dos pasajes en los que se puede reconocer nuevamente una composición e interpretación específicamente mateanas. El primer texto es 21,32, un *logion* originariamente independiente (cf. Lc 7,29s), que *Mateo* sitúa al final de la parábola de los dos hijos. Con ello da al comportamiento del que responde «no» y al del que responde «así» una interpretación muy determinada: el primero se ha verificado en la «fe» de los publicanos y prostitutas ante Juan el Bautista, que vino con «el camino de la

[26] La expresión se encuentra sólo en otra ocasión más: Lc 12,28.

justicia»; el último, en el rechazo de la conversión y de la fe por parte de los fariseos y escribas, que por eso no tienen acceso a la βασιλεία [27]. En esta interpretación es aleccionador el hecho de que (1) expresa un acontecimiento acabado en términos histórico-salvíficos y no-histórico-salvíficos, (2) considera las dos decisiones opuestas como ya sucedidas ante el Bautista y, con ello, establece la validez de su exigencia de justicia (como ya en 3,12) en toda su extensión y (3) describe la obediencia requerida por Jn como «arrepentimiento» y «fe» y hace de ella una condición para la entrada en la βασιλεία futura.

El segundo texto es la perícopa del centurión de Cafarnaún (8,5ss). De nuevo la composición es el medio para la interpretación. Primero Mt introduce el *logion* originariamente independiente en el marco de la narración (en Lc se encuentra en un contexto completamente distinto en 13,28) y da con ello al relato un sentido de tal modo orientado a lo escatológico que la fe que Jesús encuentra en el centurión, pero que ha buscado en vano en Israel, resulta evidente como la actitud que decide sobre la pertenencia al verdadero pueblo de Dios y la entrada en el reino venidero de Dios. Ambos textos muestran cómo comprende Mt el concepto de la fe y cómo lo une a su comprensión tanto de la justicia como del reino de Dios. Aunque lo toma de la tradición cristiana primitiva, que no lo había desarrollado en relación con la ley, sin embargo lo cimenta precisamente en estos textos, donde lo vemos trabajando como intérprete de la tradición, articulando su doctrina determinada por la ley y la espera del final.

En este contexto es también importante el uso de πίστις en la fórmula de 23,23. Sin perder su significado judío ni

[27] Con razón señala J. Jeremias, *o. c.*, 62s que Mt 21,32 es una interpretación secundaria de la parábola. Pero yo no creo que el evangelista recibiera la parábola ya con esta interpretación (así lo sostiene Jeremias), sino que la añade en la forma del logion de 21,32 para clarificar el sentido ilustrativo, que también la parábola tiene en el contexto de la perícopa precedente sobre la autoridad (especialmente para 21,25). Sin duda hay que relacionar la expresión ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης con la doctrina de Jn, la exigencia de la justicia. De acuerdo con P. Billerbeck I, 866s; G. Schrenk, TWNT II, 201; E. Klostermann, ad loc. (in *Handbuch zum NT*, Tübingen), entre otros; contra W. Michaelis, TWNT V, 90s. Por lo demás, el Comentario de Habacuc (VIII,2s), recientemente descubierto, ofrece ahora un paralelo instructivo por el contenido y por el lenguaje: «Dios los salvará de la casa del juicio por sus fatigas y su fidelidad al Maestro de justicia».

anticotestamentario pasa a ser un paréntesis entre el comportamiento exigido por la ley y la fe de los discípulos, que se dirige a la autoridad y persona de Jesús. El evangelista puede ahora, por así decirlo, hacer patente desde ambas partes la esencia de la justicia superior por la que puede reconocerse a los discípulos de Jesús: tanto a partir de su vínculo con la ley, llevada a plenitud por Jesús, es decir, interpretada autorizadamente, como también a partir de su unión con la persona y el camino del Mesías. Cumplimiento de los mandamientos y perfección no pueden verificarse ya más que en el «seguimiento» de Jesús. La perícopa en que más claramente se muestra esto es la del joven rico (19,16-30). Mt la recibe de la tradición, pero la modifica y subraya determinadas características, como cuando transforma la respuesta de Jesús de Mc 10,18 τί με λέγεις ἀγαθόν; en la pregunta τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθου (19,17) y con ello atribuye nuevamente a Jesús mismo el predicado rechazado por él en Mc 10,18; y cuando inmediatamente después introduce el imperativo εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρει τὰς ἐντολάς y en el v. 21 la expresión característica de su comprensión de la ley: εἰ θέλεις τέλειος εἶναι (cf. 5,48). Por consiguiente, en el seguimiento de Jesús se cumple la perfección requerida por la ley. Para sus discípulos, que lo han dejado todo y lo han seguido, vale la promesa de que en la «regeneración», cuando aparezca el Hijo del hombre para juzgar, se sentarán en doce tronos y juzgarán a las doce tribus de Israel. Por medio del contexto y del *logion* de 19,28 introducido sólo en este pasaje por Mt se vincula estrechamente el seguimiento con el concepto de ley y con la promesa vigente para el verdadero pueblo de Dios.

Pero todavía es instructiva en esta perícopa una modificación más, no despreciable, de la tradición reconocible en el texto de Mc. Este no dice nada expresamente de una recompensa que los discípulos puedan esperar en este eón (cf. Mc 10,30), sino que la promete para el eón futuro (19,29) y concretamente sólo para los discípulos de Jesús, en oposición expresa a Israel. En este sentido comprende la parábola de los trabajadores de la viña, insertada en la perícopa, como muestra la sentencia conclusiva en Mt 20,16 que reproduce literalmente 19,30 [28]. De este modo ambas perícopas son puestas por

[28] Cf. J. Jeremias, *o. c.*, 24s.

él al servicio de su propia visión de la historia de la salvación [29]. Es importante sobre todo la radical comprensión escatológica de la promesa hecha a los discípulos. En este eón el discípulo espera sólo el destino de sufrimiento de los profetas (5,12. 23,32ss). Para mostrarlo Mt ha transformado la travesía de los discípulos en medio de la tempestad (8,23-26) en un cuadro ejemplar del seguimiento y le ha dado un sentido simbólico [30] Esto es evidente porque Mt, en un contexto que de otro modo ofrecería exclusivamente relatos de milagros, antepone al relato de la tempestad calmada los conocidos dichos sobre el seguimiento de Lc 9,57ss y abraza expresamente relato y dichos a través del término ἀκολουθεῖν (8,19.22.23). Son también significativas las siguientes modificaciones de la narración: la supresión de los detalles «novelísticos», la formulación del grito de socorro de los discípulos como oración (κύριε, σῶσον, ἀπολλύμεθα), la anteposición del reproche de Jesús a los discípulos antes del milagro mismo (con el uso de ὀλιγόπιστοι, palabra preferida por Mt) y finalmente la denominación del peligro en el mar como σεισμός, una expresión que de ordinario se utiliza para describir las calamidades escatológicas. Todo esto muestra claramente que Mt da a la escena una significación típicamente figurativa para el discipulado y el seguimiento. Disposición para el sufrimiento (10,17ss; 16,24ss), pobreza (19,23ss; 6,19ss), humillación (18,1ss), amor (25,31ss passim), renuncia a los honores del mundo (23,7ss) y servicio (20,20ss) son las características del seguimiento. Tal como recuerdan todos estos pasajes, la recompensa en el reino de Dios se promete sólo a los discípulos que dan pruebas y se acreditan en todo ello.

Finalmente el predominio, que sólo se encuentra en Mt, de los conceptos δίκαιος y δικαιοσύνη muestra con qué fuerza y de qué modo tan consecuente orienta hacia la ley y la justicia lo que dice sobre la esencia del discipulado, a pesar de todos los motivos específicamente cristianos que él también aplica. Jesús mismo es «justo» (27,19), cumple «toda justicia» (3,15), es veraz y enseña el camino de Dios con verdad (22,16); la persecución de los discípulos por causa de Jesús es equivalente a la persecución por causa de la justicia (5,10s); justicia es, en

[29] A este respecto cf. especialmente 21,33s; 22,1ss.

[30] Cf. G. Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthäus-Evangelium*, cf. la traducción en otro lugar de esta obra, pp. 193ss (N. del T.).

suma, el concepto en que se resume la piedad de los discípulos (6,1). Pero los discípulos no son nunca en conjunto y *eo ipso* justos por completo. Más bien son llamados a una justicia mejor (5,20; 6,33); en el juicio venidero brillarán por primera vez los justos como el sol (13,43), cuando los ángeles separen a los malos de en medio de los buenos (13,49). La bienaventuranza de Mt 5,6 se dirige a quienes tienen hambre y sed de la justicia. Justicia es, por tanto, el comportamiento que corresponde a la voluntad de Dios en la ley y, con ello, a la sentencia del juez venidero; es al mismo tiempo exigencia y don escatológico de la salvación. Mantiene, pues, en Mt *formaliter* su sentido judío anticotestamentario; continúa siendo, por ello, la característica más elevada de los piadosos del AT (13,17; 23,29.35; cf. 1,19). Sólo la justicia legitima a los discípulos como el verdadero pueblo de Dios y les hace seguidores de los profetas y justos de la antigua alianza (10,41; 23,34ss). Separa a los discípulos de Jesús del Israel representado por fariseos y escribas y, al mismo tiempo, los vincula con la historia de Israel y su promesa.

Resumiendo: Mt comprende la ley de una forma que no difiere fundamentalmente o —mejor dicho— que, en sus principios, no difiere de la del judaísmo; es decir, sitúa conscientemente su comprensión de la ley en la tradición judeo-escribal. El énfasis de su oposición al judaísmo procede de la incoherencia entre doctrina y praxis por parte de los enemigos y, claro está, también del abuso y del rechazo de una interpretación de la ley que no pregunta por el sentido original de la exigencia divina y no quiere reconocer lo esencial de la ley.

Según Mt la sustancia de la ley es el mandamiento del amor en su doble dirección hacia Dios y hacia el prójimo [31]. Pero la ley del culto no es discutida en principio; sacrificios privados (5,23s), impuesto del templo (17,24ss), mandamiento relativo al sábado (24,20) [32], limosna, oración y ayuno (6,1ss) y,

[31] Sobre la relación de Mc 12,28-34 con Mt 22,34-40 (y Lc 10,25-28) cf. G. Bornkamm, *Das Doppelgebot der Liebe*, en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, ²1957, 85ss.

[32] Que para Mt el mandamiento referido al sábado no ha perdido su vigencia lo muestran las modificaciones que realiza en el texto de Mc en diversos pasajes: la curación en sábado de Mc 1,21-28 es omitida, de modo que tampoco las curaciones de Mc 1,29-34 en Mt 8,14-17 representan ya ninguna infracción del mandamiento del sábado. El conflicto en día de sába-

de acuerdo con 23,16ss.23ss, juramentos y diezmos, son considerados como válidos, mientras no sean aplicados hipócritamente ni se descuiden por ellos «las determinaciones más importantes de la ley». Pero ya no ofrecen la medida de la justicia que es mejor que la de los escribas y los fariseos.

Mateo logra su radical concepción de la ley al comprenderla, *sub specie principii*, a la luz de la voluntad de Dios manifestada en la creación, pero más todavía, *sub specie iudicii*, en el sentido del juicio universal, a cuyo encuentro todos caminan, y especialmente los discípulos. En este marco tan extenso de su comprensión de la ley, introduce Mt los motivos específicamente cristianos, que caracterizan la esencia, fe y vida del discipulado. Y a partir de ello consigue legitimación y armas para la polémica de la Iglesia con Israel. Pero, ¿qué significa en todo esto Cristo para su comprensión de la ley, la Iglesia y el juicio final?

3. *Cristología y ley en el evangelio de Mateo*

Mt, como ningún otro evangelista, fundamenta en la Escritura la fe de la comunidad en Cristo; las citas de reflexión atraviesan todo el evangelio. En cuanto a los títulos mesiánicos, empleados por el evangelio con gran abundancia, no todos proceden de la mesianología judía, sino —al menos en el sentido en que son empleados— de la tradición cristiana precedente, y precisamente de la formada en la comunidad helenista (como ya muestra la recepción de todo el evangelio de Mc por parte de Mt). Lo característico de Mt es únicamente la energía y coherencia con que justifica con la autoridad de la Escritura todos los títulos mesiánicos de Jesús, su doctrina, sus hechos y su historia. Esto vale para todos los nombres soberanos de Jesús: es el Hijo de David, el Rey de Israel o de los

do de Mc 2,23-28 = Mt 12,1-8 es recogido por Mt, pero por medio de la adición de ἐπείνασαν (12,1) el comportamiento de los discípulos es descargado del pecado de ilegalidad y gracias a 12,5s se le da expresamente legitimidad a partir de la ley. Mt omite Mc 2,27, que podría dar pie para una actitud laxa ante la ley. A este respecto cf. G. D. Kilpatrick, *o. c.*, 116.

Por lo demás también es instructivo observar cómo Mt dulcifica el debate sobre lo puro y lo impuro. Evita la drástica expresión κοιναῖς χερσὶν ἐσθίουσιν τὸν ἄρτον (Mc 7,2-5), hace que Jesús responda inmediatamente al ataque de fariseos y escribas con su réplica de que *ellos* con ayuda de sus παραδόσεις anulan el mandamiento de Dios y declara que son ellos quienes pervierten el juicio de Dios (15,3-14).

judíos, el que cumple las profecías del Emmanuel, de Belén, de Galilea, del Siervo de Dios, el Hijo de Dios, el Rey humilde prometido en Zac 9, el anunciado en los salmos de sufrimiento y finalmente el Hijo del hombre-Juez del mundo, que es rechazado aquí, muere y resucita, lleva ya en la tierra el título de Hijo del hombre, pero sólo aparecerá con gloria en el juicio.

Mt expone muy pocas veces reflexiones teológicas sobre la relación de estos títulos entre sí; en primer lugar le basta la justificación de que todos ellos se basan en la Escritura. Con todo, no faltan vestigios de tal reflexión, aun cuando el mismo Mt, al ofrecerlos, permanece muy cerca del marco de su tradición. A este capítulo pertenece la controversia sobre la relación entre el título de Hijo de David y el título *Kyrios* (Mt 22,41ss), que no puede ser comprendida en el sentido de un «o bien - o bien», al menos por el evangelista, que en otras ocasiones pone muy de relieve la filiación davídica de Jesús [33]. La pregunta εἰ οὖν Δαυὶδ καλεῖ αὐτὸν κύριον, πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν; (22,45) sólo puede referirse a la paradójica unión de ambos títulos atribuidos a Jesús e indicar que en su humillación terrena es Hijo de David, pero como Exaltado es *Kyrios,* como lo llama el mismo David en Sal 110,1.

Una cierta reflexión sobre la relación de la dignidad de Jesús como Cristo e Hijo de Dios y su posición como Hijo del Hombre-Juez del mundo se refleja también en la pregunta del sumo sacerdote en el interrogatorio y la respuesta de Jesús (26,63s), en la que éste reclama para sí tal dignidad y anuncia su venida como Hijo del hombre, sirviéndose de Dn 7,13. Hay que destacar que Mt (de forma parecida a Lc 22,69) perfila con mayor agudeza el texto de Mc a través del destacado ἀπ'

[33] Difícilmente puede haber pretendido ya Mc, que también usa en otras ocasiones en su evangelio el título de Hijo de David (10,47s, cf. también 11,9), interpretar de este modo la pregunta de 12,37; aun cuando el sentido original de la perícopa puede haber sido el rechazo de la filiación davídica (Wrede, Bousset, Klostermann, Bultmann con referencia a Bern. 12,20s); pues en rigor la misma pregunta, cuando se partiera de la filiación davídica del Mesías y se pensara en el esquema humillación / exaltación, tendría que haber sido ya cuestionada: Si el Mesías es Hijo de David, ¿cómo va a poder ser su Señor? Con todo, el uso incuestionable del título Hijo de David en otros lugares de los evangelios obliga a concluir que éstos se refieren, como muestran las fórmulas cristológicas de Rom 1,3; 2 Tim 2,8; Ign, Esm. 1,1, Trall. 9, entre otras, a su figura humano-terrena, distinta de su exaltación. Se presupone, por tanto, una reflexión ya cristiana y no judía.

ἄρτι ὄψεσθε (26,64). Más que en este último caso aparece Mt trabajando como teólogo e intérprete en el relato de la entrada en Jerusalén (21,1ss), ya que sólo él cita expresamente Zac 9,9 (unido a Is 62,11) y así designa a Jesús como Rey humilde. Como en Mc, también en Mt suena el grito *hosanna* en boca de la multitud que acompaña a Jesús (21,9), pero suprime la segunda parte de este grito (εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ en Mc 11,10) y sustituye inmediatamente a la multitud por el grupo de niños, en quienes, aquí como frecuentemente en su evangelio, se prefiguran y representan los discípulos de Jesús, duramente rechazados por los sumos sacerdotes y escribas. Evita abiertamente equiparar la universal βασιλεία τῶν οὐρανῶν, coherentemente comprendida por él de modo escatológico, con el «dominio regio de David». Aquí y ahora está presente el Rey de la humildad; el reino de Dios en el que él es Juez del mundo sobre todos los pueblos (Mt 25,31) es futuro.

Incluso allí donde Mt expresa de hecho —una sola vez—, con un dicho procedente de Q, la llegada efectiva de la βασιλεία τοῦ θεοῦ («pero si yo expulso los demonios con el poder del Espíritu de Dios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» 12,28), el contexto caracteriza el presente como tiempo de decisión (12,30), se mantiene el carácter futuro del juicio (12,27.36s) y no se abandona la diferencia entre este eón (que todavía continúa) y el eón futuro (12,32). En realidad, a partir del dicho insertado aquí por Mt —tomado de Mc, pero ampliado e interpretado cristianamente por medio del texto de Q—, de la «imperdonabilidad» de la blasfemia contra el Espíritu a diferencia de la «perdonabilidad» de una palabra dirigida contra el Hijo del hombre (12,31s), se podría deducir una diferenciación todavía más exacta de las «épocas» histórico-salvíficas. Como muestra Mc 3,28s, el sentido original de las palabras de Jesús es: todos los pecados y blasfemias pueden ser perdonados excepto la blasfemia contra el Espíritu Santo que se manifiesta en la victoria de Jesús sobre los demonios. Mt (o bien ya Q, Mt 12,32; Lc 12,10) distingue entre el Hijo del hombre y el Espíritu y la blasfemia contra ambos y, con ello, diferencia entre una época en la que Jesús, todavía antes de que el Espíritu Santo esté presente, aparece como «Hijo del hombre» (es decir, claramente en el estado de humillación todavía ambigua) y otra época en la que, por medio del Espíritu Santo (por tanto, después de su exaltación) la actitud hacia él (y hacia su

comunidad) adquiere el carácter de un terminante «sí o no». Por primera vez se da una blasfemia como pecado imperdonable, pues en el Espíritu habla el Señor exaltado que se revela. Ambas épocas pertenecen a este eón. Hay que distinguirlas del eón venidero, que traerá el juicio final. El dicho es comprensible en el sentido de esta división de la historia de la salvación en épocas. En tal división la aparición de Jesús como Hijo del hombre es asociada al período de su exaltación todavía no realizada y, por el contrario, el Espíritu es asociado al período de la revelación clara y vinculante y, por tanto, al tiempo de la Iglesia del Exaltado; finalmente, el juicio definitivo constituye la conclusión todavía esperada [34].

Todos estos textos en los que Mt (y en parte ya sus fuentes) interpreta teológicamente la tradición precedente, apuntan a la diferenciación entre la humillación terrena de Jesús y su futura aparición en gloria para juzgar.

Pero la función terrena de Jesús como Mesías es (prescindiendo de sus milagros a los que también Mt, por supuesto, concede un amplio espacio, aunque en un segundo lugar, después de su doctrina —4,23; 9,35 passim—) sobre todo la *interpretación de la ley*. En ella resulta evidente la cristología propiamente mateana. Se ha observado frecuentemente y con razón que Jesús aparece en el evangelio de Mt como un segundo Moisés [35], que la tipología de Moisés domina los relatos de la infancia, que posiblemente la montaña del sermón de la montaña debe comprenderse en analogía con el Sinaí y que toda la historia y doctrina de Jesús se sitúa bajo el motivo del cumplimiento de la ley (5,17), de «toda justicia» (3,15).

La relación de Jesús con Moisés no se entiende en el sentido de la antítesis como es el caso en el evangelio de Jn (1,17; 6,32ss), sino en el sentido de la correspondencia. A pesar de la expresión «pero yo os digo», cargada de autoridad, la doctrina de Jesús se justifica continuamente en la ley, su autoridad no es declarada sin más. El ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν (5,22.28

[34] Para la comprensión de este difícil pasaje, cf. también C. K. Barret, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, Londres 1947, 103ss.

[35] Así opinan sobre todo B. W. Bacon, *Studies in Matthew* (1930); F. W. Green, *The Gospel according to St. Matthew*, Oxford 1949; cf. también G. D. Kilpatrik, *o. c.*, 107s. La tesis de Bacon de que Mt ha dividido en cinco partes su evangelio imitando al Pentateuco ha encontrado gran aceptación. Para mí no es convincente.

passim) no expresa ninguna pretensión de renunciar a una argumentación; no es una palabra de revelación en el sentido de los dichos ἐγώ εἰμι joánicos. Así como la Escritura lo legitima en su posición y dignidad mesiánicas, del mismo modo la ley legitima su doctrina, y particularmente su ἐξουσία mesiánica como maestro en contraposición a los fariseos y escribas [36].

Si se pregunta acerca de la relación de los dichos en que se habla de la dignidad de Jesús como el Χριστός, como Hijo de David, como Rey de Israel, como Hijo de Dios, etc., con aquellos que lo presentan como maestro de la ley, se muestra que Mt no deja ambos grupos desconectados, sino que los liga sólidamente.

A este respecto es ya instructivo el diálogo construido por él, o en todo caso sólo ofrecido por él, entre Juan el Bautista y Jesús, con el que —y esto se pasa por alto casi siempre en la exégesis— no sólo introduce el relato del bautismo, sino que al mismo tiempo lo une con el anuncio inmediatamente anterior del Mesías y de su bautismo. (Ya el frecuente τότε mateano sirve a esta inclusión.) Nada justifica que este diálogo se comprenda, como lo hace ya el Evangelio de los Hebreos, sólo bajo la perspectiva de la ausencia de pecado en Jesús; pues esto convierte el significado de su bautismo en un problema y su recepción en una concesión humilde a la práctica de piedad del pueblo. También la pregunta del Bautista expresa más que un simple reconocimiento respetuoso de la supremacía de Jesús. En realidad el diálogo es nuevamente expresión de una

[36] No me parece que la relación de Jesús con la ley, según Mt, sea caracterizada muy adecuadamente cuando Kilpatrick afirma: «La posición central que el judaísmo daba a la ley, la da el evangelio a Jesús» (*o. c.*, 108) y sostiene que la ley tiene en Mt «un puesto importante, aunque subordinado, en el esquema cristiano» (p. 109). El *logion* de Mt 18,20 puede de hecho decir de Jesús lo que los rabinos, por su parte, decían de la ley (Abot 3,2 «cuando dos se sientan [juntos] y entre ellos hay palabras de la torah, la schekina está entre ellos»), del mismo modo que Mt pone en boca de Jesús dichos sapienciales. Pero esto no significa que se coloque a Jesús *en el lugar* de la ley (o de la sabiduría), sino que se confirma la ley, precisamente en el sentido de 5,17ss. Hay que tener en cuenta que en el evangelio de Mt ni se da ni se puede dar el concepto de la *nova lex* (Bacon, Kilpatrick). Mt 12,6 dice: «Aquí hay algo más importante que el *templo*» y no «que la ley». Precisamente para 12,6 la ley misma es citada como testigo (12,3-7), legitima al Hijo del hombre como Señor también sobre el sábado (12,8). Sobre el significado positivo de la frase ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε cf. los oportunos comentarios de A. Schlatter, *Die Kirche des Matthäus*, 31ss.

reflexión teológica histórico-salvífica. Plantea la pregunta por la relación entre el bautismo mesiánico entonces anunciado por Jn (con Espíritu y fuego) y el bautismo de Jesús por el Bautista que se está realizado. Y con ello, al mismo tiempo, la pregunta por la función del Mesías que acaba de llegar, que aparece sorprendentemente no como el que bautiza, sino como el bautizado, sin el bieldo en su mano. Las palabras del Bautista: «Soy yo el que debo ser bautizado por ti, y ¿eres tú el que vienes a mí?» significan por tanto: Mi época y mi bautismo han pasado y la hora de tu bautismo (mesiánico) ha llegado. La respuesta de Jesús es programática: «Deja eso ahora; pues conviene que cumplamos toda justicia» (3,15).

Anuncio y cumplimiento de la δικαιοσύνη requerida por Dios es, pues, la función que le corresponde al Mesías en la tierra. Al aceptarla es proclamado «Hijo de Dios». La cumple obedeciendo la ley y se muestra, precisamente al rechazar las tentaciones del diablo, como el Hijo de Dios (de nuevo el característico τότε en 4,1) obediente «en el sentido de la piedad de los *anawim*» [37] o, con las propias palabras de Mt, como el πραΰς y ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ (11,29) [38]. Si en el relato de las tentaciones «se distingue a Jesús de un mago y a la taumaturgia cristiana de la magia» [39] y, con ello, se separa la comprensión de su filiación divina del υἱὸς τοῦ θεοῦ helenístico (que se muestra como tal con sus milagros), surge necesariamente la pregunta acerca de qué relación existe entre la comprensión de la filiación divina de Jesús y esta imagen helenística del υἱὸς τοῦ θεοῦ, sin duda presente en el evangelio de Mc y asumida por Mt. La discusión sobre esta cuestión no se percibe por primera vez en el evangelio de Mt, sino ya en la fuente de los dichos, como muestra el relato de las tentaciones. Pero Mt la desarrolla cuando sitúa la enseñanza y curaciones de Jesús en Galilea en los sumarios de 4,12ss y 4,23ss que le son propios y que enmarcan la vocación de los primeros discípulos, bajo la palabra salvífica dirigida a los que habitan en tierra y sombras de muerte (Is 9,1ss; Mt 4,15s). Cuando en 9,36 descri-

[37] W. Sattler, *Die Anawim im Zeitalter Jesu Christi*, en *Festgabe für Adolf Jülicher*, Tübingen 1927, 10.

[38] A. Schlatier, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart [4]1957, 95ss y R. Bultmann; *Geschichte der synoptischen Tradition*, [3]1957, 271ss han discutido con razón el carácter mesiánico de las tentaciones y han puesto de relieve la significación de la perícopa para la comprensión de la ley en general.

[39] R. Bultmann, *o. c.*, 273.

be a Jesús como el pastor que se conmueve por el rebaño despojado y cuando ve en los hechos salvíficos de Jesús el cumplimiento (8,17; 12,18ss) de las profecías del siervo de Yavé (Is 53,4; 42,1ss). Aquí los milagros no son ya manifestación del θεῖος ἀνήρ, sino de su compasión y de su humillación. Se expresa así el rechazo por principio de la imagen helenista del taumaturgo, sin que por ello Mt se sustraiga por completo a su influjo.

La πραΰτης del Mesías y su misericordia hacia los pequeños, comprendidas como cumplimiento de toda justicia, atraviesan todo el evangelio de Mt hasta la descripción del juicio universal (25,31ss), en el que el Hijo del hombre llama hermanos suyos a los más pequeños. A esta misma realidad corresponde exactísimamente, como ya vimos, también la interpretación que da a la ley de Dios («Misericordia quiero y no sacrificios», 9,13; 12,7), la llamada al amor, a hacerse pequeño, a la humildad, a la disposición para el sufrimiento, etc. Todo ello circunscribe la «justicia mejor», los frutos por los que se preguntará en el juicio, la perfección de la que habla el final de las antítesis del sermón de la montaña.

La recepción consecuente y radical de la ley (de la ley a la que él propiamente se refiere) está para Mt en relación muy estrecha con su cristología. Antes de que pasen cielo y tierra tiene que cumplirse todo lo que la ley dice; hasta entonces permanece vigente la promesa de la grandeza en el reino de los cielos para aquellos que enseñan y practican la nueva justicia sin recortarla (5,18ss), están preparados, como νήπιοι (11,25) a tomar sobre sí el yugo de la sencillez y humildad de corazón (11,29) y, por ello, a ser μαθηταί de aquel que es sencillo y humilde de corazón, hasta que llegue con gloria como juez, separe a buenos y malos según sus obras y ensalce a los humildes [40].

[40] El vínculo, tan característico del evangelio de Mt, entre enseñanza de la ley y mensaje del reino, lo expresa ya la unión, que se encuentra sólo en su evangelio, entre διδάσκειν y κηρύσσειν (4,23; 9,35; 11,1). Que aquí se da un uso lingüístico específicamente mateano no ha sido tenido en cuenta ni por K. H. Rengstorf, διδάσκω, TWNT II, 138ss, especialmente 141ss, ni por G. Friedrich, κηρύσσω, TWNT III, 695ss, especialmente 713. *Marcos* aplica διδάσκειν indiferentemente: tanto para la enseñanza de Jesús en sábado en la sinagoga o en el templo (1,21s; 6,2; 12,35) como para cualquier otra enseñanza de Jesús, por ejemplo en la introducción a las parábolas (4,1), a la purificación del templo (11,17), pero sobre todo también en la instrucción a

4. *Eclesiología y cristología*

Ningún otro evangelio está tan modelado por la concepción de Iglesia, tan configurado para el uso eclesial; por ello, también como ningún otro, ha ejercido un influjo decisivo en la Iglesia posterior. Dichos en los que se expresa la autoconciencia escatológica del cristianismo primitivo, atraviesan todo el evangelio: sólo en él se llama a la comunidad la ἐκκλησία (Mt 16,18) (es decir, la *q*[e]*hal Yahweh* de la esperanza judía del AT), la βασιλεία del Hijo del hombre (13,41); los discípulos de Jesús son los hijos libres de Dios (17,26); se les han confiado los misterios del reino de los cielos (13,11); son testigos oculares y auriculares del cumplimiento de lo que profetas y justos desearon inúltilmente ver y oír (13,16ss); son la sal de la tierra y la luz del mundo, la ciudad sobre el monte (5,13). Y, con todo, hay que dejar claro desde el principio que en el evangelio de Mt, a pesar de todos estos pasajes, sólo pueden constatarse unos principios muy escasos de una eclesiología propiamente dicha, orientada hacia la Iglesia como una realidad autónoma, delimitada empíricamente. A la abundancia de títulos y afirmaciones cristológicas no corresponde de ningún modo la misma cantidad de conceptos y palabras eclesiológicas. Nunca se dice: vosotros sois «el verdadero Israel», los «santos», los «elegidos», la «comunidad de la nueva alianza». En Mt no se encuentran autodesignaciones como las que conocemos tanto por el Docu-

los discípulos sobre la pasión y resurrección del Hijo del hombre (8,31; 9,31). El contenido del concepto «enseñar», por tanto, no está establecido. En *Mateo* es distinto: los paralelos de los pasajes de Mc citados muestran que en ellos διδάσκειν sólo se emplea donde Jesús es claramente designado como rabbí (maestro de la ley), en Mt 7,29 (= Mc 1,22); 13,54 (= Mc 6,2); 22,16 (= Mc 12,14); 26,55 (= Mc 14,49; ¡nota en Mt la inserción de ἐκαθεζόμην!). En tales lugares Mt puede hablar en mayor medida que Mc de la «enseñanza» de Jesús (4,23; 9,35; 11,1; 21,23 y sobre todo en la introducción al sermón de la montaña en 5,2). Por el contrario, de forma coherente, evita la palabra en los lugares en que no se trata específicamente de la enseñanza de la ley por parte de Jesús, p. e. en la introducción a las parábolas del Reino de los cielos (cf. Mt 13,3 y Mc 4,2) y lo mismo en la instrucción a los discípulos sobre el destino del Hijo del hombre (cf. Mt 16,21 y Mc 8,31; Mt 17,22 y Mc 9,31); la expresión falta también en 21,13 (cf. Mc 11,17) y 22,41 (cf. Mc 12,35). Además falta el paralelo mateano de Mc 2,13; 10,1. A partir de esta peculiaridad del uso lingüístico de Mt es comprensible la unión de διδάσκειν y κηρύσσειν (4,23 passim). Tan próximos están ambos conceptos cuanto diferente es su significado. Formalmente su uso abarca el campo de extensión de la teología mateana: ley y reino de Dios.

mento de Damasco y los textos del Mar Muerto recientemente descubiertos como también por el cristianismo primitivo. Faltan también todos los indicios de ministerios particulares; éstos se pueden reconocer, por ejemplo, en la Regla de la Comunidad en una estructura jerárquica exactamente graduada [41]. Desde luego que no se deben buscar tales datos en un escrito que pertenece al género literario de los evangelios. Pero se podrían suponer al menos allí donde se dan instrucciones para el ejercicio de la disciplina comunitaria (c. 18). Pero también aquí faltan y se manifiesta expresamente la prohibición de dar a alguno en la comunidad de Jesús el tratamiento de «maestro», «padre» o «director» (23,8ss). El evangelio de Mt confirma continuamente que la comunidad a la que representa no se ha desligado todavía del judaísmo. Todavía se defiende y se mantiene el mesianismo de Jesús y la vigencia de su doctrina, como ya vimos, generalmente en el marco del judaísmo. Y los discípulos son caracterizados en el dicho de 23,34 (en el que de forma significativa se pone en boca de Jesús un dicho sapiencial —cf. Lc 4,49—) sólo con expresiones judías anticotestamentarias, como los profetas, sabios y escribas enviados por Jesús. La lucha contra Israel es todavía una lucha *intra muros*.

De este modo el concepto de Iglesia en Mt sigue anclado en la tradición judía, pero al mismo tiempo permanece propiamente abierto en su orientación al mundo pagano. Corresponde en este apartado a la cristología del evangelio: Jesús es el rey mesiánico de Israel, enviado a las ovejas perdidas de la casa de Israel (15,24), mas como Resucitado se le ha confiado la ἐξουσία sobre el cielo y tierra, puede llamar ahora por medio de sus discípulos a todos los pueblos a su discipulado (28,19) y como Hijo del hombre venidero los juzgará (25,31ss).

La más corriente designación de los discípulos en el evangelio de Mt es, como en los otros evangelios, μαθηταί, el concepto correlativo a διδάσκαλος [42]. El evangelista toma estos

[41] Continuamente puede deducirse que la comunidad no estaba sin orden, ni sin portadores de determinadas funciones, a partir de la polémica contra los falsos maestros (5,18s) y falsos profetas (7,15ss passim), a partir de la mención de προφῆται, σοφοί y γραμματεῖς (23,34), del influjo destacado de los doce apóstoles (10,1s) y de Pedro (16,17ss) y de la prohibición de 23,8ss. Para más detalles cf. G. D. Kilpatrick, *o. c.*, 124ss.

[42] Para lo que sigue cf. los artículos διδάσκαλος y μαθητής de K. H. Rengstorf, TWNT II, 154ss y IV, 444ss.

conceptos de la tradición cristiana precedente. Se sabe que provienen del judaísmo; como tales no contienen nada específicamente cristiano, sino que se vinculan inmediatamente a la terminología de escuela desarrollada por los rabinos. Es cierto que ambos conceptos han recibido un contenido nuevo ya mucho antes de Mt. El discipulado de Jesús no se forma sobre la base de una unión libre a un maestro, sino sobre la base de la llamada, que viene de Jesús, al seguimiento. Jesús mismo no es autoridad para sus discípulos a causa de su conocimiento de la torah ni es sólo medio para el fin de conseguir la correspondiente sabiduría legal. La posición del μαθητής no es tampoco un período intermedio, en el que él mismo procura llegar a ser un διδάσκαλος (23,8ss), sino que designa una relación permanente con Jesús. Jamás discute Jesús con sus discípulos sobre ello; los participantes en sus polémicas sobre la ley son siempre sus opositores. Tampoco los discípulos son transmisores de la doctrina que él deja tras de sí, como si pudiera desligarse de su persona, sino que son sus testigos —aunque esta expresión no se encuentra en Mt—.

Todos estos rasgos, característicos por lo demás también en los otros evangelios, del concepto de μαθητής son reconocibles igualmente en el evangelio de Mt. La doctrina de Jesús, tal como la contiene el sermón de la montaña, no es motivo para que sus discípulos comiencen a seguirlo. Más bien la llamada precede al sermón y la diferencia entre la muchedumbre del pueblo que rodea a Jesús y los discípulos se encuentra al principio. Del mismo modo el cometido de los discípulos en el discurso de misión no consiste en transmitir su interpretación de la ley, sino, sobre todo, proclamar (κηρύσσειν en 10,17) la cercanía del reino de Dios anunciada con plenos poderes por Jesús; a ellos les ha sido entregada por él la ἐξουσία sobre los espíritus inmundos. Incluso donde se les encomienda el precepto de «guardar todo lo que yo os he dado» (28,20), precede el dicho μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη basado en la resurrección de Jesús y su poder sobre cielo y tierra, es decir, su dignidad de *kyrios*. Y la enseñanza de sus mandamientos no se liga a la apelación a él como a un rabbí muy importante del pasado, sino que acontece bajo la promesa del Exaltado: «Yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (28,20, cf. 18,20) [43].

[43] Los dichos del Señor no pueden contarse jamás como una especie de «Pirqè Abot».

A esta comprensión del discipulado y de su relación con Jesús corresponden muy consecuentemente otras peculiaridades de Mt. Por ejemplo cuando sólo él (10,25) continúa la sentencia general «El discípulo no es más que su maestro» en la frase paralela: «y el siervo no es más que su señor» y con 10,25b muestra que esto no debe comprenderse sólo en el sentido de una verdad general, sino que se refiere a Jesús como el κύριος y οἰκοδεσπότης. Jesús ha dejado de ser un διδάσκαλος en sentido judío.

Por ello es muy significativo el hecho de que Mt, aunque usa abundantemente el título διδάσκαλος o ῥαββί, nunca lo hace como tratamiento procedente de la boca de sus discípulos, con una excepción, la de Judas Iscariote [44]. διδάσκαλε le llaman los fariseos y extranjeros. Sus discípulos le llaman κύριε [45]. Esta observación es tanto más importante cuanto que la tradición precedente, como muestra Mc, todavía pone en boca de los discípulos frecuente y despreocupadamente el tratamiento διδάσκαλε o ῥαββί (Mc 4,38; 9,5; 9,38; 10,35; 13,1; también Lc lo usa, p. e. 21,7, cuando no elige para ello el término ἐπιστάτης, más comprensible para oídos judíos: Lc 5,5; 8,24.45; 9,33.49; 17,13). Por el contrario Mt lo transforma coherentemente en κύριε (cf. 8,25 y Mc 4,38; 17,4 y Mc 9,5; 20,33 y Mc 10,51; el ῥαββί de Mc 11,21 es omitido por Mt). Quienes no pertenecen al grupo de discípulos dicen a éstos «vuestro maestro» (9,2; 17,24); asimismo es designado por los discípulos como «el maestro» ante los judíos (26,18); pero entre los discípulos este título no es suficiente para él, sino sólo el título *Señor*.

Por supuesto que se discute si se debe comprender el tratamiento κύριε, usado por los discípulos, sin más como título de dignidad o si simplemente tiene el sentido de un tratamiento respetuoso a un hombre. Ciertamente, como ya subraya Bousset [46], hay que distinguir entre el uso bastante aislado de ὁ κύριος que se encuentra aplicado a Jesús sólo en Mt 21,3 - Mc 11,3, y el tratamiento κύριε, que tiene en el NT «una

[44] Cf. 26,49 y 26,25; nota cómo aquí se distingue entre el tratamiento κύριε por parte de los otros discípulos (26,22) y el ῥαββί de Judas. Mc y Lc no ofrecen ningún paralelo.

[45] K. H. Rengstorf lo pasa por alto en TWNT II, 156; por el contrario, W. Foerster lo tiene en cuenta acertadamente en TWNT III, 1092.

[46] W. Bousset, *Kyrios Christos*, Gotinga ²1921, 79s.

extensión mucho mayor», empleado no sólo para Dios, Cristo y seres celestes, sino que se encuentra también entre siervo y señor, hijo y padre, como muestran precisamente algunos pasajes del evangelio de Mt (13,27; 25,11.20.22.24; 21,30). Por ello constata Bousset respecto del evangelio de Mt que su uso lingüístico, considerado en su conjunto, es el mismo de Mc; y que sólo el tratamiento κύριε (no en el sentido de un título) ha penetrado en un grupo de pasajes. Por ejemplo 10,24 muestra concretamente que la relación del siervo con el señor así como la del discípulo con su maestro, en un sentido humano general, se mantiene esencialmente cuando se aplica a la posición de los discípulos. Con todo, en el evangelio de Mt κύριε es no sólo una expresión de respeto humano, sino un título de dignidad. Es el tratamiento que corresponde a Jesús como Salvador taumaturgo (8,2.6.8; 9,28; 15,22.25; 17,15; 20,30.33), tanto en boca de los que sufren y le suplican «misericordia» [47] como en boca de los discípulos, que le piden «salvación» (8,25; 14,30) o que con este tratamiento expresan su dignidad (16,22; 17,4; 18,21; 26,22). Pero sobre todo se aplica a Jesús como el juez venidero del mundo (7,21s; 25,11.37.44). También donde ὁ κύριος es usado en una parábola y, por tanto, designa en primer lugar un señor terreno, el concepto pasa inmediatamente de la imagen a la realidad y se transforma en título del Hijo del hombre. Así sucede claramente, por ejemplo, en Mt 24,42: «Velad, porque no sabéis qué día llegará vuestro Señor», que (cf. 25,44) es situado al principio de la parábola del ladrón nocturno (donde se habla del Señor de la casa en un sentido terreno figurado) [48].

De los datos presentados se deduce que título y tratamiento de Jesús como κύριος tienen en Mt siempre el carácter de un título divino de dignidad. La legitimación de la Escritura para ello la ofrece Sal 110,1 (22,41ss).

A pesar de la distancia, claramente perceptible, tomada respecto del título διδάσκαλος y de su sustitución por el título

[47] ἐλέησον (9,27; 15,22; 17,15; 20,30), repetido junto con el título Hijo de David (9,27; 15,22; 20,30).

[48] La experiencia del retraso de la parusía del κύριος ha penetrado, con evidente alegorización, en las parábolas del siervo malo (24,48) y de los talentos (25,19), así como en la parábola de las diez vírgenes. Al proceso de alegorización, que comienza ya en las parábolas, corresponde al final de ellas la amenaza del juicio eterno, que siempre invade el marco de estas parábolas (24,51; 25,30).

κύριος en todos los lugares en que Mt expresa la relación de los discípulos con Jesús no desde fuera, sino desde dentro, permanece sin embargo οἱ μαθηταί como la designación propia del discipulado hasta que el Resucitado dé la orden de misionar. Esto no debe ser considerado simplemente como una adhesión a la tradición precedente, que expresa la relación de Jesús y sus discípulos con categorías judías; más bien el concepto de discípulo continúa siendo para Mt (después de él la tradición cristiana lo ha completado ya con nuevos contenidos —seguimiento, disposición para el sufrimiento, etc.—) *terminus* eclesiológico exhaustivo y vigente, porque mantiene y expresa ejemplar y contemporáneamente junto con la vinculación permanente a Jesús y su doctrina (el constante «aprender de él» —11,29—) el motivo del carácter futuro de la βασιλεία y del juicio. Οἱ μαθηταί es la designación de los discípulos aquí y ahora; son discípulos del único maestro y son «hermanos» entre sí (23,8), llamados por él al seguimiento e invitados a una nueva justicia. En los dichos sobre el futuro, por el contrario, ya no se habla de los «discípulos»; no serán los «discípulos», sino los «justos» los que alumbrarán como el sol en el reino de su Padre (13,43) y en el juicio están a la derecha del Hijo del hombre (25,31ss.37). El día del Hijo del hombre serán reunidos por sus ángeles no los «discípulos», sino los «elegidos» (24,31). Mas los elegidos no son simplemente los miembros de la Iglesia, sino los υἱοί τῆς βασιλείας, que han sido sembrados en el campo del mundo como buena semilla junto a la cizaña, sembrada en el mismo campo por el diablo (13,36ss) [49]. Hemos prestado continuamente atención al hecho de que este motivo de la separación, que tendrá lugar sólo en el futuro, domina todo el evangelio. Se expresa, como ya hemos indicado, con toda la claridad deseable en el final mateano de la parábola de los viñadores. Es claro que ésta tiene como contenido en Mc 12,1ss el rechazo de Israel ya *sucedido* y la *consiguiente* entrega de la viña a otros. En Mt, por el contrario, se traduce en futuro, de modo que los discípulos mismos son incluidos en el juicio y se les plantea ante todo la pregunta todavía abierta de si ellos son el pueblo que lleva sus frutos (21,43). No indica otra cosa la conclusión añadida por Mt al final de 22,11: también aquí la decisión, que en la parábola del banquete de bo-

[49] Cf. especialmente 22,14 (20,16 v. 1.).

das ya ha sido presentada, realizada y ha tenido sus consecuencias, se abre de nuevo al final sorprendentemente orientada al futuro, todavía pendiente, del juicio. De este modo es evidente con qué fuerza la perícopa de Mt se desvía de Lc 14,15-24.

Con ello la Iglesia presente es para Mt, como dice 13,36ss, la βασιλεία del Hijo del hombre, pero no se identifica con el grupo de los que entran en el Reino de Dios. La terminología de esta interpretación alegórica claramente secundaria de la parábola de la cizaña [50] es interesante desde muchos puntos de vista y, con seguridad, obra propia de Mt, tal como ha mostrado Jeremias con pruebas minuciosas [51]. Presupone la equiparación, especialmente evidente para él, del Jesús terreno con el Hijo del hombre (el sembrador = el Hijo del hombre), habla de la Iglesia como su βασιλεία terrena (13,41) [52] —una expresión que choca en su terminología con el lenguaje propio de Mt— [53], aun cuando corresponde de hecho a su concepción y usa en 13,41 el título υἱος τοῦ ἀνθρώπου de otro modo que en 13,37 (pero igualmente evidente) para el juez venidero del mundo, diferenciando de nuevo claramente su figura y función terrena y futura; y, al mismo tiempo, uniéndolas. Esta concepción cristológica corresponde a la diferenciación y, al mismo tiempo, a la conexión entre Iglesia y βασιλεία futura; con otras palabras: la llamada a muchos ya realizada y la elección futura de unos pocos justos.

En el contexto de estas ideas especialmente características de Mt, expresadas en Mt 13,36-43, sobre Iglesia y espera del final se sitúa también su famoso dicho sobre la ἐκκλησία (16,17-19). Los numerosos problemas exegéticos y de historia de la tradición que plantea este pasaje no pueden ser discutidos aquí. Dos frases tomadas de las más recientes publicacio-

[50] Lo principal de ésta es la paciencia, olvidada en la interpretación.

[51] *O. c.*, 70.

[52] Así piensan correctamente E. Klostermann, ad loc.; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, 1952, 183, y J. Jeremias, *o. c.*, 65. R. Bultmann discute, por algún motivo que resulta incomprensible, la equiparación con la Iglesia e interpreta ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ como «fuera del Reino que entonces aparecerá» *(Geschichte der synoptische Tradition*, 203, n. 1). Pero al Reino que *entonces* aparecerá pertenecen sólo los υἱοὶ τῆς βασιλείας (13,38); es el Reino de su Padre, no el Reino del Hijo del hombre. Cf. también ad loc. C. H. Dodd, *Matthew and Paul*, en ExpT (1947) 294.

[53] En 16,28 (cf. también 22,21) se trata del Hijo del hombre venidero, que aparecerá con su reinado (futuro).

nes sobre la cuestión muestran cuán grande es hoy en la investigación la discrepancia en cuanto al juicio sobre la autenticidad del dicho sobre la ἐκκλησία. Mientras que O. Cullmann en su libro más reciente sobre Pedro repite y defiende [54] la tesis ya antes sostenida por él mismo de que «no se puede justificar científicamente» [55] la impugnación de la autenticidad de Mt 16,17ss, H. von Campenhausen opina «que la fundación de la Iglesia sobre Pedro es algo impensable en boca de Jesús y que esto no debe ser puesto en duda, a pesar de los intentos recientes de salvar su autenticidad» [56]. También yo considero que el dicho es una expresión postpascual, por muchas razones expuestas frecuente y adecuadamente; sin perjuicio de los indicios lingüísticos e históricos que hablan en favor de su antigüedad. Contra los argumentos recientemente aducidos sobre todo por Oepke [57] y Cullmann a favor de la autenticidad del dicho, habla en mi opinión ante todo el hecho de que la ἐκκλησία de Mt 16,18 no se puede comprender simplemente con la concepción tradicional judía del pueblo de Dios, sino que comporta siempre un carácter institucional, caracterizado por la autoridad doctrinal y disciplinaria de un determinado apóstol. Aunque sea una realidad escatológica, está asociada a un tiempo que es futuro visto desde el momento de la escena misma (el tiempo futuro se repite por tres veces en 16,18ss: οἰκοδομήσω, οὐ κατισχύσουσιν, δώσω) pero al mismo tiempo es un futuro terreno, que debe distinguirse del futuro de la βασιλεία venidera y del juicio próximo; a este futuro (del nuevo eón) se refiere en primer lugar la doble expresión ἔσται δεδεμένον / λελυμένον ἐν τοῖς οὐραγοῖς (16,19). Pedro, como roca de la Iglesia, recibe el «ministerio de las llaves» para el tiempo posterior a la resurrección, pero hasta la parusía. Éste es el tiempo de la Iglesia, a la que Jesús llama «mi Iglesia» y a la que da la promesa de la victoria sobre los poderes de la muerte [58]. La Iglesia es,

[54] *Petrus*, Zúrich 1952, 214; R. Bultmann, *Die Frage nach der Echtheit von Matth. 16,17-19*, en TB (1941) 265ss lo toma como punto de partida para su investigación, que conduce al resultado contrario. Tanto en este artículo como en el de O. Cullmann y A. Oepke, *Der Herrnspruch über die Kirche Matth. 16,17-19 in der neuesten Forschung* (Studia Theologica, 1948/50, 110ss) se encuentran informes detallados sobre la investigación reciente.

[55] *Königsherrschaft Christi und Kirche*, ²1946, 22.

[56] *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, 1953, 140s.

[57] Cf. nota 54.

[58] El asalto de los poderes de la muerte hay que comprenderlo aquí, sin duda, en el sentido de los ayes y angustias que preceden la aparición del Hijo del hombre y de su Reino (16,28; 24,8.29ss).

por tanto, terrena, no celeste, distinta de la βασιλεία τῶν οὐρανῶν, pero asociada muy estrechamente a ella, porque sus decisiones doctrinales y disciplinarias, su atar y desatar, se «ratifican» [59], encuentran su confirmación en la βασιλεία venidera.

Mt interpreta de nuevo este texto sencillamente por medio de la composición. Para la comprensión de esta interpretación hay que preguntarse primeramente por el carácter y extensión del contexto en el que Mt sitúa el dicho sobre la ἐκκλησία. Es incuestionable que hay que incluir en el contexto en primer lugar la sección de Mt 16,13-23 (confesión de Pedro y primer anuncio de la pasión) ofrecida ya por Mc 8,27-33, pero también la sección conclusiva sobre el seguimiento sufriente de los discípulos (Mc 8,34-9,1; Mt 16,24-28). Ciertamente se puede con cierta razón incluso señalar 16,20 como final de la perícopa sobre Pedro y el enfático ἀπὸ τότε ἤρξατο... de 16,21 como el comienzo de una nueva sección [60]. Pero esta delimitación ajustada de la perícopa no debe hacer olvidar que ya 16,21-23, y no menos 16,24-28, están en una estrecha relación objetiva con el dicho sobre Pedro. La marcada cesura de 16,21 tiene pues la función, por así decirlo, de separar entre sí «texto» e «interpretación»; por supuesto no hace falta decir que el concepto «interpretación» hay que entenderlo *cum grano salis,* puesto que de hecho consiste en la inserción de otras piezas de la tradición que tienen también su propia temática y alusiones. En primer lugar tenemos que fundamentar con mayor precisión el significado que aplicamos al contexto de 16,13-28.

Ya Mc ha preparado aquí el terreno de forma extraordinaria para Mt; pues ofrece en 8,27-9,1 un contexto determinado en todo por el objeto y orientado teológicamente: (1) (8,27-33): confesión de Pedro y orden de guardar silencio; en lugar del silencio hay un anuncio abierto de la pasión y resurrección del Hijo del hombre; réplica de Pedro (nota la inclusión de 8,27-33 por medio de los términos οἱ ἄνθρωποι de 8,27 y τὰ τῶν ἀνθρώπων de 8,33). (2) (8,34-9,1): los dichos sobre el seguimiento sufriente de los discípulos [61], unidos al

[59] Por tanto, Iglesia y Reino de Dios no deben ser considerados en absoluto como reinos que existen uno junto a otro contemporáneamente, sino que están separados entre sí temporalmente: la Iglesia está orientada hacia el Reino y el juicio venideros.

[60] Cf. H. Lehmann, *Du bist Petrus...,* en EvT (1953) 47ss.

[61] Nota la expresión ὀπίσω μου que sirve de unión en 8,33.34; J. Sundwall, *Die Zusammensetzung des Markusevangeliums,* 1934, 56.

anuncio de la venida con gloria del Hijo del hombre y de la llegada próxima de la βασιλεία [62].

Mt no modifica esta composición, pero aprieta y refuerza el contexto al unir más estrechamente todavía 16,13-23 y 24-28 por medio de su partícula preferida τότε [63], al evitar la nueva inserción circunstancial de Mc 8,34 omitiendo la multitud, y al expresar al final dos veces el anuncio de la parusía del Hijo del hombre con gloria —para juzgar según las obras— (¡16,27!).

Si se mira primeramente al contexto más reducido (Mt 16,13-23; Mc 8,27-33), resulta en seguida evidente que Mt da a la confesión de Pedro un significado completamente distinto y le concede un valor distinto al de Mc. En sentido estricto sólo la perícopa mateana debe llamarse «confesión de Pedro», mientras que la marcana debería describirse, p. e., como «rechazo de la confesión de Pedro» [64]. La finalidad en Mc, el teólogo del secreto mesiánico, es ésta: Jesús es ahora el Hijo del hombre que camina hacia su pasión y resurrección, confesar que él es el Mesías puede y debe hacerse sólo después de pascua [65]. Para Mt, por el contrario, la idea del secreto mesiánico ya no tiene la misma fuerza determinante, aunque este motivo no se abandona sin más. Por eso ante todo se confirma la confesión de Pedro, que es el fundamento para hacer de él la roca de la Iglesia.

La bienaventuranza del apóstol, la promesa de cimentar la Iglesia sobre él como roca y la rotunda réplica de Pedro inmediatamente después se encuentran sólo en Mt en una tensión extrema entre sí; tensión que amenaza con eliminar por completo la relación objetiva entre el primer y segundo dicho sobre Pedro. No obstante, no debería decirse que Mt, a juzgar por el dicho sobre la *ekklesia* dirigido a Pedro, continúa sólo externamente en la trayectoria del contexto ofrecido por Mc. Más bien lo asume muy consciente, no sólo no lo anula como Lc, sino que incluso perfila la escena con mayor agudeza que Mc, como muestra la réplica enojada de Pedro a este anuncio

[62] La unión de anuncio de la pasión y seguimiento humilde se repite en 9,31ss.33ss; 10,32ss.35ss.

[63] Es bien sabido que Mt prefiere y usa frecuentemente τότε para unir perícopas que forman una serie. Cf. p. e. 3,13 y 4,1, donde se trata claramente para el evangelista de una conexión objetiva, como muestra en el primer pasaje el término βαπτίζειν (3,11.13ss) y en el segundo la expresión υἱὸς τοῦ θεοῦ (3,17; 4,3.6).

[64] Cf. H. Lehmann, *o. c.*, 44ss.

[65] Cf. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis*, 115ss.

de la pasión y más aún la respuesta de Jesús: ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ («Quieres engañarme») [66]. De este modo, la pregunta por la relación interna de toda la perícopa se plantea claramente; no debemos quedar satisfechos con la comprobación externa de una combinación de piezas dispares de tradición. Pero se llega a esta conclusión: la dialéctica ya perceptible en el texto de Mc entre la dignidad mesiánica de Jesús y su pasión como Hijo del hombre no es en modo alguno suprimida o sólo suavizada por Mt. Pero para él ya no es un *theologumenon* apologético, sino que tiene una significación máxima para la Iglesia. Lo que vale ahora, distinto a lo de Mc, es: el que ya ahora es Cristo e Hijo de Dios lo es como el Hijo del hombre sufriente aquí en la tierra. Como tal él sitúa también a sus discípulos en el seguimiento sufriente (16,24ss: discurso dirigido en Mt sólo a los discípulos). Pero este mismo Hijo de Dios e Hijo del hombre sufriente es el Hijo del hombre-Juez del mundo que está a punto de venir, el que «pagará a cada uno según su conducta» (16,27s).

Si se plantea la pregunta acerca de lo que todo este contexto ofrece para la interpretación, especialmente del dicho sobre la ἐκκλησία, entonces hay que responder: es claramente significativo, no sólo para la historia de la tradición, sino para la teología del evangelista que Mt retrotrae el dicho pronunciado en el tiempo postpascual, que posiblemente se remonte a un relato pascual, a la historia prepascual de Jesús y precisamente en el marco del contexto ofrecido por Mt. Después de pascua la Iglesia es puesta, con su vida y su ministerio de las llaves, dotado de autoridad por Jesús, bajo la norma de vida y de sufrimiento del Jesús terreno. Si las decisiones tomadas por la Iglesia han de tener vigencia en el juicio venidero, está claro que perdonar los pecados y retener los pecados se sitúan con ello bajo la medida de la que habla 16,24-27 (κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ): seguimiento sufriente y entrega de la vida [67].

[66] σκάνδαλον, σκανδαλίζεσθαι son nuevamente términos usados con mucha frecuencia por Mt, aplicados repetidamente a la tentación y apostasía *en la comunidad* como fenómenos relacionados con el final (en 13,21.41; 17,7; 24,10).

[67] Sobre Mt 16,19 señala H. von Campenhausen, *o. c.*, 137, con gran acierto: «El dicho no se basa, por ejemplo, en una decisión celestial ya tomada a la que la Iglesia, por su parte, debería atenerse; sino que por el contrario establece la realidad autorizada de este juicio y decisión eclesiales y promete que Dios lo aprobará en el último día y, con ello, lo declarará vigente y lo "ratificará"». Esto de ningún modo excluye que Mt, al interpre-

Esta interpretación es confirmada por el contexto en el que sitúa Mt, en el discurso comunitario del c. 18, el dicho sobre el ministerio de las llaves (aquí se confía dicho ministerio a la comunidad entera): claramente, junto con la exigencia, expresada en el c. 18, de conversión y humillación, de evitar el escándalo, se da inequívocamente la norma para el mandamiento de la obediencia radical y de la disponibilidad ilimitada para la reconciliación. Bajo esta norma se encuentra la vida entera de los discípulos y también el ejercicio del ministerio de las llaves que se les encomienda en 18,18.

Mt 16,17-19 no debe ser, por tanto, aislado, sino que debe ser comprendido en el contexto general de 16,13-28. Sólo ahora se manifiesta que el dicho sobre el ministerio de las llaves de Pedro (o de la Iglesia) no sólo expresa el establecimiento de la autoridad formal de las decisiones eclesiales, que son asumidas *ipso facto* en el juicio del mundo, sino que tiene como contenido la institución del ministerio de las llaves por el Mesías-Hijo del hombre atendiendo al Juicio que va a ser ejercido por él según medidas claras e inequívocas. La comprensión de la Iglesia expresada en 16,17-19 tiene su correspondencia y fundamentación en la cristología del contexto de 16,13-28. La Iglesia procede de Cristo sufriente y resucitado, que en este eón llama a sus discípulos al seguimiento sufriente; se le confía, en la persona de Pedro, el ministerio de las llaves del reino de los cielos; como tal Iglesia está armada contra los poderes de la muerte, pero en todos sus miembros espera todavía el juicio futuro según las obras.

Nuestra investigación se ha dedicado a las particularidades teológicas y a la temática del evangelio de Mt. Ha tratado de demostrar en qué gran medida el primer evangelista es intérprete de la tradición por él recogida y ordenada. Con ello debería haber quedado claro que tradición y concepción teológica están en relación recíproca. Así como la teología se pone al servicio de la tradición, es válido también lo contrario.

Mt aparece en su evangelio ciertamente y ante todo como representante de una comunidad. Sin embargo no basta con comprender su evangelio sólo como sedimento de una teología comunitaria. El cuidado y el método de su trabajo remiten

tarlo por medio de la composición, ponga el *logion* recibido en relación con el juicio futuro y con la medida que en él se aplica.

insistentemente a una figura individual de la historia de la literatura cristiana primitiva, aunque haya que renunciar a la «caza de nombres» y a los vestigios biográficos. Si se le quiere caracterizar, lo mejor es llamarle, con las palabras de su evangelio, un escriba, «que se hizo discípulo del reino de los cielos y, como un padre de familia, saca de su tesoro cosas nuevas y viejas» (13,52) [68].

Con la expresión «cosas nuevas y viejas» se plantean a la investigación muchas preguntas, con cuya solución se ocupa desde hace tiempo y continuará ocupándose: sobre las fuentes literarias de que el evangelio dispone, así como sobre el tipo y finalidad de la tradición oral que le precede; después la pregunta por la relación del evangelio con la figura, mensaje e historia del Jesús histórico. Todos estos problemas no se pueden separar de otras cuestiones: la dependencia de Mt del judaísmo palestino, pero también —y no hay que menospreciarlo— del judaísmo de la diáspora [69]; su posición respecto a la comunidad primitiva palestina y a la helenística; su lugar en la historia de la que se transformaba en gran Iglesia y en la historia del judeocristianismo eclesial y del herético [70]. Muy relacionada con ello está la difícil pregunta por el ámbito eclesial del que Mt procede [71].

[68] El dativo τῇ βασιλεια τῶν ουρανῶν puede ser solamente un *dat commodi*

[69] También su relación con las sectas judías, cuya investigación muy recientemente ha entrado en un nuevo estadio, debe ser explicada de un modo nuevo

[70] Con razón sitúan J Weiss, *Das Urchristentum*, Gotinga 1917, 584 y H J Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tubinga 1949, 64s, 343ss el evangelio de Mt en un medio cercano al de la carta de Santiago, Schoeps separa acertadamente ambos escritos de los ebionitas heréticos Sobre Mateo y Pablo cf C H Dodd, *Matthew and Paul*, en ExpT (1947) 293ss

[71] Evidentemente sólo viene al caso un area en la que se puedan observar tanto la permanencia de los cristianos unidos al judaismo y el desarrollo de tradiciones palestinas (judías y cristianas) como también un fuerte influjo de la diaspora judía y del cristianismo helenistico Contra Jerusalen y la misma Judea está ya la arcaica tradicion petrina (que ya desde muy pronto no pudo ser mantenida por la comunidad jerosolimitana), recibida por Mt Por todo ello, muchas razones hablan en favor de Siria (en un sentido amplio), pero la admiración es tanto mayor cuanto más se ve todo lo que tuvo cabida en esta área, desde Pablo, pasando por Lucas (¿y Juan?) hasta Ignacio, G D Kilpatrick argumenta en favor de una ciudad de la costa fenicia, *o c*, 124 ss

Todas éstas son preguntas que de ningún modo deben ser despachadas globalmente como vanas o teológicamente insignificantes ni sacrificadas «a bajo precio» al interés por el «kerigma» o por la «concepción doctrinal» del evangelio [72]. Si aquí hemos excluido estas preguntas, ha sido sólo porque la investigación de nuestro problema, imposible sin una concentración deliberada, es también un presupuesto imprescindible para responder tales preguntas [73].

[72] Esta observacion se dirige contra un modo de pensar generalizado en Alemania y pretende evitar una falsa interpretacion de las intenciones de mi trabajo

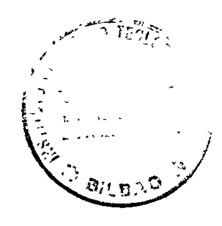
[73] El manuscrito de este articulo estaba ya redactado en el otoño de 1953 Por eso ahora solo puedo aludir a las instructivas investigaciones publicadas después por K Stendahl, *The School of St Matthew*, Uppsala 1954 y H Ljungman, *Das Gesetz Erfullen*, Lund 1954 Con todo tengo que notar que la última no ha mostrado que sea erronea mi afirmacion de que Mt 5,17 se refiere a la enseñanza de Jesus y Mt 3,15 a la obediencia de Jesus Me parece completamente convincente la tesis de K Stendahl, según la cual en el trasfondo del evangelio de Mt estaría una escuela cristiana de escribas

Sin embargo, el desarrollo de la tradicion cristiana en el evangelio de Mt revela, al mismo tiempo, una gran dosis de trabajo teologico individual que, segun mi parecer, es muy poco tenido en cuenta por Stendahl Tengo tambien por erronea la tesis de Stendahl de que el evangelio de Mt no deba considerarse propiamente evangelio (en el sentido de Mc), sino un manual para la doctrina y dirección de la Iglesia (p 35) Es cierto que W Marxsen, *o c*, 77-101, ha mostrado convincentemente que el concepto εὐαγγέλιον es especificamente marcano, que Mt lo utiliza en otro sentido y que Lc ni siquiera lo usa Pero esto no significa una diferencia tan profunda como la existente entre generos historicos y literarios Cf mi articulo *Evangelien, synoptische*, en RGG, especialmente 760-763

Tampoco puedo más que referirme brevemente aqui al libro poco sustancioso de P Nepper-Christensen, *Das Matthausevangelium - ein judenchristliches Evangelium?*, Aarhus 1958 El autor trata de mostrar que la tesis de la Iglesia antigua, vigente hasta la investigacion reciente, de que el evangelio de Mt fue escrito para judios o judeocristianos, no se sostiene y no se puede probar ni por su carácter linguistico ni por sus «ideas de cumplimiento» (cita de reflexion) ni por la tipologia presuntamente caracteristica de Mt, ni tampoco por una supuesta tendencia particular en la cuestion de la misión A pesar de que contiene algunas observaciones y argumentos correctos no puedo considerar el libro como un estimulo para la investigacion Ya la pregunta por el circulo de lectores del evangelio de Mt es planteada con miras demasiado estrechas y, al mismo tiempo, indeterminadas Ni se explica suficientemente el concepto «judeocristianos», contra el que el autor polemiza (ya hace mucho que se reconoce que con el no se pretende aludir a lo que bajo este termino entendia la historia de las sectas en el cristianismo primitivo), ni tampoco el libro aclara la problemática y temática propiamente teológicas, que han crecido inequívocamente a partir de una relacion llena de tensiones y diferencias con el judaísmo (en dependencia y lucha) Sólo planteando de esta forma la pregunta se puede conseguir una respuesta acerca de la comunidad de la que Mt procede y para la que el escribe

LOS DISCÍPULOS EN EL EVANGELIO DE MATEO*

Ulrich Luz



En los últimos años varias investigaciones histórico-redaccionales han aportado más luz a la teología del evangelio de Mt. Especialmente los libros de Bornkamm - Barth - Held, Trilling, Strecker y Hummel [1] han contribuido a clarificar algunas características de la teología de Mt, aunque todavía estamos lejos de una visión de conjunto, que sea aceptada comúnmente, en la interpretación de este evangelio [2]. Una de las cuestiones que todavía no parece clara es la comprensión mateana de los discípulos. En la interpretación aparecen claramente dos tendencias. Una puede ser caracterizada con el término «transparencia». Es destacada por Hummel: El título de discípulo «permanece como término eclesiológico exhaustivo» [3]. G. Barth habla de una equiparación temporal del tiempo de la Iglesia con el tiempo del Jesús terreno [4]. La mejor forma de describir la otra tendencia es con el término «historización». La historización en la comprensión mateana de los discípulos

* Texto original: *Die Jünger im Matthäusevangelium,* ZNW 62 (1971) 141-171. Traducción de Ramón Alfonso Díez Aragón.

[1] G. Bornkamm - G. Barth - H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium,* WMANT 1, Neukirchen 1960; W. Trilling, *Das wahre Israel,* Erfurter Theologische Studien 7, Leipzig 1959; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit,* FRLANT 82, Gotinga 1962; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium,* BEvT 33, Múnich 1963.

[2] Cf. K. Tagawa, *People and Community in the Gospel of Matthew,* NTS 16 (1969/70), 149.

[3] R. Hummel, *Die Auseinandersetzung* (nota 1), 154.

[4] G. Barth, *Das Gesetzesverständnis des Evangelisten Matthäus,* en G. Bornkamm - G. Barth - G. H. Held, *Überlieferung,* 103s, cf. el hermoso libro de D. R. A. Hare, *The Theme of Jewish Persecution of Christians in the Gospel according to St. Matthew,* NTS Monograph Series, Cambridge 1967, esp. 81ss.

es puesta de relieve sobre todo por G. Strecker: «Los discípulos, como la persona de Jesús, están asociados al pasado santo, irrepetible» [5]. Otros comentaristas ven una coexistencia de ambos elementos: «Mateo (ha) proyectado coherentemente la situación de la comunidad pospascual sobre el discipulado histórico de Jesús, pero sin dejar que el grupo de discípulos del pasado histórico-salvífico se pierda en la autocomprensión escatológica» [6]. «Por un lado (...) sorprende que aquí tengamos delante la proclamación de la comunidad en la época de Mt. Pero por otro lado estas proclamaciones remontan etiológicamente a la historia de Jesús, que las fundamenta» [7]. Extraña además una cierta incoherencia en algunos autores. Ni historización ni transparencia parecen ser totales. Para Strecker el Pedro histórico es «transparente atendiendo al ser contradictorio de los cristianos» [8]. Por el contrario, para Hummel, que comprende μαθητής como concepto eclesiológico, no histórico-salvífico, Pedro es «garante de la autoridad de los preceptos legales y disciplinares» [9] y, por tanto, garante de la halaká en la tradición mateana. Este resultado tan complejo justifica que se trate aquí de nuevo el tema del discipulado en el evangelio de Mt. Y para ello hay que investigar especialmente historización y transparencia en la imagen mateana de los discípulos.

I

Comenzamos con un examen de las tesis de Strecker. ¿Se puede señalar realmente en la comprensión mateana de los discípulos una tendencia historizadora? Y, si es así, ¿cuál es su sentido?

El primer argumento aducido por Strecker dice: Para Mt los discípulos son los Doce [10]. De hecho el evangelista puede completar ocasionalmente con μαθηταί (10,1; posiblemente 20,17 y 26,20) el frecuente δώδεκα de Mc; en su redacción puede hablar de los doce discípulos (11,1) o puede sustituir un

[5] G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 194.
[6] S. Schulz, *Die Stunde der Botschaft*, Hamburgo 1967, 217.
[7] W. Marxsen, *Der Evangelist Markus*, FRLANT 67, Gotinga [2]1959, 94 (traducción castellana: *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981, 134).
[8] G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 206.
[9] R. Hummel, *Die Auseinandersetzung* (nota 1), 60.
[10] G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 191.

δώδεκα marcano por μαθηταί (13,10; cf. 18,1). Precisamente esta última posibilidad exige atención: aun cuando Mt pueda suprimir un δώδεκα marcano sustituyéndolo por μαθηταί, esto no quiere decir que para él sea importante la cifra doce de los discípulos, sino que para él es algo evidente. Pero sobre todo Mt nunca sustituye un μαθηταί de la tradición por δώδεκα μαθηταί. En consecuencia, comparándolo con Mc, en Mt se habla poco de los Doce [11]. Por lo demás una tendencia cierta a identificar el grupo de discípulos con los Doce se aprecia ya en la tradición premateana, sobre todo en Mc [12]. Por tanto, contrariamente a Strecker, no tenemos la impresión de que Mt equipare conscientemente el corro de discípulos con los Doce, sino que más bien esta equivalencia ya era un dato evidente en su época, sin que Mt ponga en ello un acento especial. El análisis de algunos pasajes no lo contradice: que se hable de los Doce por primera vez en Mt 10,1 no es un dato a favor de una deliberada historización mateana del círculo de discípulos sirviéndose de la consiguiente identificación entre discípulos y Doce. Tampoco se puede mostrar en ningún pasaje anterior a Mt 10,1 que Mt haya pensado en otros discípulos que no sean los Doce [13]. El hecho de que el grupo de discípulos en Mt, a diferencia de Mc, no sea nunca instituido, sino que en 10,1 se presupone de modo completamente natural, muestra qué poco le importa esto a Mt [14]. En resumen: no es verosímil una histo-

[11] En Mt 8x, por el contrario 11x en Mc.

[12] Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, FRLANT 29, Gotinga [3]1957, 369s; distinta es la perspectiva de A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, StANT 6, Múnich 1962, 51ss, que considera premarcana la identidad entre discípulos y círculo de los Doce.

[13] Esto vale también para Mt 8,21: el sentido del paralelismo entre εἷς γραμματεύς y ἕτερος τῶν μαθητῶν no significa que el γραμματεύς es considerado uno de los discípulos. Así lo afirman con razón P. Benoit, *L'évangile selon Saint Matthieu*, La Sainte Bible, 1961, 70; P. Bonnard, *L'évangile selon Saint Matthieu*, CNT 1, Neuchâtel [2]1970, 118; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium* HNT 4, Tubinga [2]1927, 77; G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 191; contra A. H. M'Neile, *The Gospel according to Saint Matthew*, Londres 1915, 109; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, THK 1, Berlín 1968, 258. Ἕτερος es un «añadido descuidado» (Klostermann) y no implica que el así designado pertenezca al mismo género que el nombrado en primer lugar, cf. Lc 23,32 y los ejemplos citados en W. Bauer, *Wörterbuch*, *s. v.* ἕτερος 1bβ Mt 17,6 es el único texto en el que claramente μαθηταί no se refiere al grupo de discípulos, sino a los Tres nombrados en 17,1.

[14] Si ya algo se deduce de Mt 10,1 esto es que Mt, a diferencia de Mc, introduce μαθηταί. ¿Le interesa señalar que la autoridad allí concedida a los

rización consciente con ayuda de la identificación de los discípulos con los Doce. Mt sigue aquí sencillamente la tradición.

Citemos un segundo caso donde la historización del grupo de discípulos en Mt puede parecer clara: los discípulos participan de la misión de Jesús. Sobre todo Strecker [15] y Walker [16] han explicado que, según la concepción histórico-salvífica de Mt, el Jesús histórico sólo es enviado a Israel. Esto aparece especialmente claro en el discurso de misión del c. 10, que elegimos como ejemplo para iluminar el problema. Los discípulos son enviados a Israel (10,5s), así como el mismo Jesús es enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel (15,24). El discurso de misión nos resulta interesante porque Mt en su redacción ha referido deliberadamente la misión de los discípulos a la misión de Jesús: del mismo modo que Jesús predica sólo a Israel (cf. 9,35), los discípulos son sólo enviados a Israel (10,5s; cf. 10,17.23). Al igual que Jesús tiene poder para curar todas las enfermedades (4,25; 9,35), también los discípulos lo tienen (10,1; cf. 10,8). Un motivo por el que Mt enriquece los dos capítulos de milagros (Mt 8-9) con relatos de milagros no procedentes de los capítulos paralelos de Mc (Mc 1-3) es con seguridad el hecho de que quiere relacionar, realmente y hasta en sus pormenores, la autoridad otorgada a los discípulos de hacer milagros con la autoridad del Maestro [17]. Ahora bien, hay que hacer constar que la historización en el c. 10 no es coherente. En primer lugar una observación sobre su forma

Doce para curar y expulsar demonios se otorga a los discípulos, es decir, a toda la comunidad? Por el contrario en 10,2ss, donde se introducen los nombres de los Doce, se habla claramente sólo del grupo histórico de los Doce. Pero los Doce no son llamados μαθηταί, sino ἀπόστολοι. ¿Se trata de una casualidad?

[15] G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 99-122.

[16] R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium*, FRLANT 91, Gotinga 1967, cf. especialmente 114ss.

[17] Para aclarar la posición de los cc. 8 y 9 en la estructura de Mt hemos de tener en cuenta varios motivos, no exclusivos entre sí: 1. Los relatos de milagros están *después* del sermón de la montaña porque Jesús debe aparecer primero como maestro y sólo después como salvador Hijo de David y Siervo de Dios. Cf., sin embargo, la nota 103. 2. El enriquecimiento del material marcano con material nuevo en Mt 8-9 podría tener tres razones: a) reforzar la composición y la tendencia a reunir en el mismo lugar relatos semejantes de milagros y también relatos de milagros interpretados bajo un punto de vista similar; b) el cumplimiento de la cita de Is 61,1 en Mt 11,5s ha de mostrarse en la biografía de Jesús; c) la autoridad otorgada a los discípulos en 10,1.8 ha de basarse en la autoridad de Jesús.

externa: en Mt los discípulos son enviados, pero no regresan (con seguridad, en oposición a Mc y, probablemente, también en oposición a la fuente Q). Antes bien, el discurso de misión se cierra en 11,1 como sigue: «Cuando Jesús acabó de dar instrucciones a sus doce discípulos...». No se habla ni de que los discípulos marchan en ese momento ni de que vuelvan más tarde. Por el contrario se menciona expresamente la ausencia de los discípulos, lo mismo que en Mc y en Lc (¿y en Q?). Se podría decir: está claro que en Mt, durante la vida de Jesús, los discípulos nunca son enviados; solamente han recibido sus instrucciones. Pero entonces, ¿cuándo son enviados? Parece que la pregunta no le preocupa a Mt, pues para él en ese momento se trata sólo de las instrucciones de Jesús. Por supuesto, para el redactor la voluntad de Jesús de llevar la salvación a Israel tiene una gran importancia en la configuración del discurso, al igual que la predicción de las persecuciones que los discípulos sufrirán precisamente por parte de Israel (10,17.23). Sin embargo, especialmente en la segunda parte del capítulo, aparece claro que la época en que se cumplirán las instrucciones de Jesús es el tiempo pospascual. Se transparenta la situación pospascual de persecución de los judeocristianos por Israel (10,17s). Misión a los paganos y misión a los judíos aparecen como contemporáneas (10,18) [18]. El texto literal de la redacción

[18] Esto habla contra la tesis de Walker, *Die Heilsgeschichte* (nota 16), 77, de que el texto de Mc 13,9-13 ha sido trasladado por el primer evangelista del contexto del discurso escatológico al discurso de misión, porque la persecución por parte de Israel es «un asunto (de) la mision (de los discípulos) a Israel durante la vida de Jesús». Precisamente en la expresión «y ante los paganos», añadida por Mt en 10,18, se puede comprobar que Mt no quiere limitar la validez del texto al tiempo de la vida de Jesús. Se comprueba que Walker ha introducido en el texto su hipótesis de una rigurosa coexistencia de la misión a Israel y a los paganos. Que la persecución por parte de Israel, a pesar de lo que dice Walker, pertenece a la situación de los discípulos en el tiempo final lo muestra el hecho de que el texto de Mt conserva la expresión de Mc 13,13: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. Como razones para la transposición de Mc 13,9-13 en el evangelio de Mt hay que tener en cuenta: 1. La sección se adapta bien al tema «misión» tratado en el c. 10; 2. La transposición da a Mt la posibilidad de tratar en 24,9ss bajo el aspecto escatológico el tema ya sugerido en 7,15ss de los falsos profetas entusiastas dentro de la Iglesia. Mt 24,9-14 no es un mero resumen (Klostermann, *Das Matthäusevangelium* [nota 13], 193), repetición (F. V. Filson, *A Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, Black's N.T. Commentaries, Londres 1960, 253) o sumario (K. Stendahl, *Matthew*, en Peake's Commentary on the Bible, 1962, 793 [692d]) de Mt 10,17ss (Mt 24,9-14 es demasiado largo para constituir un mero sumario), sino que tiene una importancia fundamental para el evangelista.

explica en una serie completa de dichos que se trata de mandatos cuya validez se ha de extender al presente (p. e. 10,26.30s). En otros dichos aparece esto claro a partir del contenido [19]. También el poder de hacer milagros (10,1.8), otorgado a los discípulos, debería entenderse, como veremos, como un poder regalado a la comunidad mateana [20]. Finalmente, y precisamente en este capítulo, está claro que la palabra μαθητής es usada en un sentido que trasciende la situación histórica: aunque 10,24 pueda entenderse como una sentencia general, esto no es posible en 10,42; aquí μαθητής ha de comprenderse de modo unívoco, desde la perspectiva de la comunidad mateana, es decir, en sentido transparente [21]. Por tanto comprobamos que en el discurso de misión no se puede apreciar ninguna historización coherente de la comprensión de los discípulos [22]. Con todo, se presenta de forma más o menos convincente sólo en 10,1-16 [23], pero después en los vv. 17s está claro el carácter transparente del discurso. Sin embargo, no es apreciable una ruptura entre v. 16 y v. 17. Los mandamientos de Jesús son, en principio, válidos para siempre [24].

[19] Sobre Mt 10,32 42 cf E Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, ATANT 35, Zurich 1959, 52

[20] A este respecto cf el apartado II

[21] La interpretacion que da Strecker, *Der Weg* (nota 1), 191s de εἰς ονομα μαθητοῦ como «por la apelacion del nombre» de un miembro del grupo de los Doce, parece rebuscada Linguisticamente se esperaria εν ονοματι en lugar de εις ονομα Por lo demas el paralelo del v 41 da a entender que μικροι y μαθηταί son sinonimos La diferencia en los terminos se debe a que εις ονομα μικροῦ hubiera resultado duro Pero, a partir de 18,6 10 14, hay que relacionar μικροι univocamente con la comunidad

La expresión μαθητής se ha incluido en la transparencia del discurso para el presente. Por supuesto, sigue siendo correcto afirmar que Mt quiere destacar el envío del Jesús histórico a Israel. Pero esta preocupación no ha llevado a una coherente división de la historia de la salvación en períodos [25]. El esquema antitético «envío del Jesús histórico sólo a Israel envío de los apóstoles sólo a los paganos» aparece incompleto, al menos en su segunda parte, como muestran también 22,3-6; 23,34ss además del c. 10. El hecho de que Israel rechace a su Mesías implica el juicio de Dios, pero no excluye la misión de la Iglesia a Israel. Por el contrario, en el fracaso de esta misión se muestra el rechazo de Israel, se confirma la culpabilidad de Israel y el juicio de Dios [26].

Un tercer tema que se ha de tratar es la idealización de la imagen del discípulo en Mt [27]. Para Strecker es resultado de la

por la misión cristiana a los judíos', cf 23,24-24,2) Con todo, no puedo considerar con Walker, *Die Heilsgeschichte* (nota 16), 68, el «discurso a los fariseos» sólo como «material literario, que ha perdido su *Sitz im Leben* original dentro de una controversia con el "judaísmo" y que, en lugar de ello, ha asumido una función en la historia escrita del evangelio» Las relaciones de 23,5 11s con 6,1ss, 18,4, 20,26s por ejemplo, son muy claras y el acuerdo entre el nucleo de 23,8-10 y la cuestión mas central de la teología mateana llama poderosamente la atencion, de modo que difícilmente puede ser comprendido 23,2-11 de otra forma que no sea como dirigido a la comunidad mateana Los escribas y fariseos nombrados despues, en 23,13ss, son la imagen negativa que contrasta con lo que Mt 23,2-11 ha dicho de forma positiva Por tanto, no es correcto que el c 23 sea para Mt sólo un material [illegible]

«distancia del redactor respecto a su objeto, ...signo de la historización general de la tradición evangélica: los discípulos están asociados al pasado santo, irrepetible» [28]. ¿Es esto cierto? Parece que en ocasiones Mt mejora la imagen de los discípulos. Esto resulta claro sobre todo en Mt 20,20ss (= Mc 10,35ss), donde en lugar de ser los Zebedeos quienes piden, es su madre [29]. La tendencia a una cierta rigidez en la composición sería responsable, al menos en parte, de algunos pasajes donde Mt parece tener una imagen más favorable de los discípulos: esto es válido para Mt 19,23 (Mc 10,23s) [30], Mt 20,17 (Mc 10,32) [31], Mt 18,1 (Mc 9,33-35) [32]. En Mt 26,9 (Mc 14,5) se encuentra una abreviación sin cambio de contenido [33]. Que Mt insista ocasionalmente en el seguimiento de los discípulos no vale como argumento en este contexto, ya que igualmente puede hablar con insistencia del seguimiento de las muchedum-

[28] G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 194; cf. S. Schulz, *Die Stunde* (nota 6), 218.

[29] Probablemente el cambio en Mt 20,20s es redaccional y no se remonta a otra tradición; ási lo sugiere el uso de προσκυνέω; sobre βασιλεία de Jesús cf. 13,36ss; 16,28.

[30] En Mt falta θαμβεῖσθαι aplicado a los discípulos; Mc 10,23-25 es difícil desde el punto de vista de la composición; tanto Lc como Mt lo han pulido recurriendo a la omisión de Mc 10,24.

[31] Falta el miedo de los discípulos y el asombro de la muchedumbre, como sucede también en el paralelo de Lc. Mc 10,32 pertenece a la redacción de Mc, que, como es sabido, es tratada con gran libertad por los autores de los «evangelios mayores», cf. J. Schreiber, *Die Christologie des Markusevangeliums, Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums*, ZTK 58 (1961) 154s. Una razón para la omisión de Mc 10,32 podría residir en el hecho de que en la redacción de Mt el miedo es considerado como expresión de la incredulidad o de la poca fe de las personas, no como expresión de la incomprensión de los discípulos, como lo es, por ejemplo, en Mc 9,32; 10,32; 16,8.

[32] También aquí Mt y Lc han condensado, en su composición, una perícopa complicada de Mc. Pero probablemente no hay intención de mejorar la imagen de los discípulos. Al contrario, Mc 10,15 es introducido en la perícopa mateana y formulado en la segunda persona del plural y, con ello, los discípulos son llamados a la conversión, sin la cual no entrarán en el reino de los cielos (v. 3). Esto es bastante fuerte, pero corresponde a la concepción mateana de la comunidad como *corpus mixtum*. La idea de discípulo ha de ser comprendida aquí de forma típica, de ningún modo «historizante».

[33] Es cierto que, en comparación con Mc, falta el reproche de Jesús. Pero en el v. 8 se encuentra la indignación que ha ocasionado el reproche. Y en Mt, pero no en Mc, se dice expresamente que los discípulos se indignaron. Aquí, más bien, la imagen de los discípulos ha empeorado.

bres del pueblo [34]. En algunos textos Mt transforma la formulación: en diversos pasajes reprocha a sus discípulos su poca fe (8,26; 14,31; 16,8; 17,20); pero puede también hablar de la fe falible de sus discípulos (21,21) o de su duda (14,31; 28,17). No se trata sólo de textos en los que se da una nueva interpretación a un motivo marcano, sino también de otros en los que el tema aparece por primera vez; por ello no se deben interpretar como una dulcificación del rechazo marcano de la incredulidad. Mt ha suprimido el miedo de los discípulos en algunos lugares, sobre todo donde estaba ligado al motivo marcano de la incomprensión de los discípulos (Mc 9,32 [35]; 10,32; 16,8), pero en otros lugares lo ha introducido por primera vez o lo ha reforzado considerablemente (Mt 14,30; 17,6s; 28,4s). La postración, citada en ocasiones, de los discípulos no pretende describir el comportamiento creyente característico de los discípulos, sino la actitud adecuada ante Jesús; esto se muestra en el hecho de que no sólo los discípulos, sino también otras personas se postran por tierra ante Jesús (8,2; 9,18; 15,25) [36]. Hay que añadir además un considerable empeoramiento de la imagen de Pedro respecto del evangelio de Mc [37].

En suma, el único aspecto en el que Mt ha «mejorado» realmente de forma coherente la imagen de los discípulos es la supresión del motivo marcano de la incomprensión de los discípulos. En Mt los discípulos comprenden. Y en este aspecto Mt es tan coherente como incoherente parece ser en todos los demás aspectos [38]. Pero si esto es así, no es lícito metodológicamente explicar con el mismo término de una «historización

[34] Son redaccionales 4,25; 8,1; 14,13; 19,2; 20,29. Contra G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 193, nota 10.

[35] No se puede afirmar que la formulación paralela de Mt («...al tercer día resucitará. Y se entristecieron mucho» —17,23—) mejore la imagen de los discípulos. ¡La profunda tristeza de los discípulos sigue aquí inmediatamente al anuncio de la resurrección!

[36] Es singular el argumento de G . Strecker, *Der Weg* (nota 1), 193, nota 15, de que, según 24,3; 26,8 los discípulos son los «únicos que acompañan a Jesús» en la pasión. La unción en Betania ya no es considerada como perteneciente a la pasión; evidentemente, también según Mc, como en Mt, los discípulos están presentes hasta el momento del arresto de Jesús.

[37] Cf. el material en G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* (nota 4), 112. Se puede mostrar que en algunos textos el empeoramiento, por obra de la redacción, de la imagen de Pedro, está puesto al servicio del carácter típico de Pedro; cf. G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 198ss.

[38] Así opina también G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 194.

general» el procedimiento coherente de Mt en un aspecto y el procedimiento tan incoherente en los otros aspectos. Más bien hay que preguntarse: ¿Por qué trata Mt la sabiduría de los discípulos de distinta manera que el resto de sus facultades?

G. Barth ha reunido de manera exhaustiva los datos para suprimir en Mt el motivo de la incomprensión de los discípulos en Mc [39]; por ello podemos remitirnos a él. Sólo en una cuestión nos separamos de Barth. Él opina: a los discípulos se les ha dado el comprender, mientras que el pueblo es obstinado [40]. Los discípulos no tienen necesidad de preguntar por el sentido de las parábolas y de hecho en Mt 13,10 no lo hacen en absoluto. También Mc 4,34 (κατ' ἰδίαν δὲ τοίς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα) falta en Mt. Respecto a esto último hay que decir que el evangelista se encamina de modo coherente a la cita de reflexión de Mt 13,35. No falta Mc 4,34b sino que se recupera en Mt 13,36, donde los discípulos piden expresamente una explicación de la parábola de la cizaña en medio del trigo. Pero en Mt 13,10 el evangelista únicamente adapta la pregunta de los discípulos a la explicación de Jesús que sigue después; puesto que en Mt hay una sección más larga entre la pregunta de los discípulos de 13,10 y la explicación de la parábola del sembrador en 13,18ss, la incongruencia formal entre pregunta y respuesta es mucho más discordante que en Mc. Pero es sobre todo en el evangelio de Mt donde los discípulos reciben instrucciones especiales con mayor frecuencia que en cualquier otro evangelio, lo cual contradice la tesis de Barth [41]. Esto significa que con frecuencia tampoco los discípulos comprenden, pero llegan a comprender gracias a la explicación de Jesús (13,51). Lo importante para Mt es que al final (después de la instrucción de Jesús) los discípulos comprenden. Con ello concuerdan también 15,16 y 16,9 donde se dice expresamente que los discípulos *todavía* no comprenden. A esta apreciación sigue siempre una instrucción a los discípulos que tiene el fin de acabar con su incomprensión. En 16,12 y 17,13 se dice

[39] G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* (nota 4), 99ss.
[40] G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* (nota 4), 100s.
[41] Mt 9,37ss hasta 11,1 (dirigido en Lc a los setenta); 13,10-23 (se amplia el texto de Mc); 13,26-52; 15,12ss (se amplía el texto de Mc); 16,5ss (Mc) 16,13ss cf. 20s (se amplía el texto de Mc); 16,24ss; 17,10ss (Mc); 17,19ss (se amplía el texto de Mc); 18; 19,23-20,19, cf. 20,17 (se amplía el texto de Mc); 21,21ss (Mc); 24,1s.3ss.

también expresamente que los discípulos *entonces*, es decir, después de la enseñanza exhaustiva de Jesús, comprenden. De este modo Jesús es caracterizado como un buen maestro que de forma exhaustiva y con éxito instruye a los discípulos acerca de todo. Por tanto, los discípulos no comprenden por sí mismos, sino que llegan a entender por medio de la enseñanza de Jesús. Está claro que la finalidad de este motivo empleado frecuente y coherentemente por Mt no es tampoco idealizar la imagen de los discípulos, sino que se trata de otra cosa: cuando Jesús encarga a los once discípulos enseñar a todos los pueblos lo que él les ha mandado (28,20), se entiende que la comprensión de los discípulos es un presupuesto indispensable para ello. Un maestro que no comprende lo que enseña es un ciego que guía a otro ciego [42]. Strecker ha mostrado ya muy bien que el comprender del que habla Mt tiene también un aspecto práctico [43]; con ello concuerda el hecho de que la doctrina de Jesús es muy práctica; en concreto, es la doctrina de la justicia mejor.

Por tanto, Jesús es el maestro que conduce a sus discípulos a la comprensión. El comprender se refiere a la doctrina de Jesús. Creer y comprender están separados en Mt: los discípulos tienen poca fe, pero comprenden. El creer se dirige a la persona de Jesús, el comprender se refiere a su doctrina. En Mc la incomprensión de los discípulos se expresa con referencia a la cristología: se concentra en la persona; después y de forma especial en la pasión del Hijo del hombre. Por el contrario en Mt el comprender de los discípulos se concentra en algo distinto, concretamente en la doctrina de Jesús. No es casual que para él el comprender tenga, de ordinario, un objeto [44]. Aunque Mt suprime, cuando el comprender no puede tener ningún objeto, el elemento marcano de la incomprensión de los discípulos, sin embargo no habla del comprender del discipulado (cf. 14,32s). No se trata sólo de que los discípulos son capaces de una comprensión mayor que en Mc, sino de que el horizonte de la comprensión se ha desplazado: para Mt una comprensión total no es la expresión, sino el presupuesto de la existencia cristiana, cuya esencia es la fidelidad al mensaje del

[42] ¡Cf. la contraposición entre fariseos y discípulos en Mt 15,14.15!
[43] G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 228ss.
[44] Las parábolas (c. 13 *passim);* tanto cuando Jesús se sirve de un lenguaje figurado (16,12) como cuando habla sobre Juan el Bautista (17,13).

Jesús histórico. Para él, comprender es presupuesto tanto de la vida cristiana como de la doctrina cristiana. Por otra parte, en Mt el concepto de fe se ha separado del comprender, e incluso se ha restringido [45]. No es casual que Mt haya asumido y haya reflexionado teológicamente sobre todo acerca del uso peculiar de «fe» que tiene su *Sitz im Leben* en los relatos de milagros, aunque no le era desconocido el uso común de la palabra. G. Barth escribe: «Mateo excluye el elemento (momento) noético... del concepto πίστις» [46]. Πίστις se ha transformado principalmente en confianza. Con la única excepción de 16,8s, el comprender no es presupuesto de la fe [47], sino que se ha separado profundamente de ella: la fe se dirige al poder maravilloso, activo todavía en la comunidad, del Señor; el comprender se relaciona con la doctrina de Jesús. En la historia de las formas «fe» se encuentra principalmente en los relatos de milagros, «entender» en la catequesis. Teológicamente «fe» parece orientada sobre todo al Exaltado, «comprender» sobre todo al Terreno. Fe es para Mt principalmente [48] la actitud humana que corresponde al poder salvífico divino; por el contrario comprender es el presupuesto de la fidelidad al Jesús terreno, es decir, de la ética cristiana. La fe parece ordenada más bien al indicativo salvífico, el comprender más bien a la ética. De modo que en la profunda falta de relación entre creer y comprender, que encontramos en Mt, parece apuntarse un problema fundamental de su teología.

Una observación más a propósito del comprender de los discípulos: en el primer evangelio los discípulos son caracterizados fundamentalmente como oyentes del mensaje de Jesús. Esto no excluye que también las muchedumbres escuchen el mensaje de Jesús. También ellas son oyentes del «discurso en parábolas», mas los ojos y oídos de los discípulos son declarados dichosos, porque comprenden lo que oyen y ven (13,16). Algo parecido se indica en el c. 15: también allí está presente la muchedumbre, en la discusión con los fariseos, pero sólo un momento y para desaparecer de nuevo cuando Jesús «explica» la parábola a los discípulos (15,12.15). La gente a la que Jesús

[45] Sobre el concepto mateano de fe, cf. más adelante, en el apartado II.
[46] G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* (nota 4), 106.
[47] Contra G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* (nota 4), 105.
[48] Principalmente, porque el concepto mateano de fe no ha sido sistematizado, cf. en el apartado II.

habla en parábolas, porque no comprenden (13,13), da realce a los discípulos, que escuchan y entienden todas las instrucciones de Jesús. Por consiguiente, los discípulos son siempre oyentes de Jesús. No están ausentes, tampoco después de su envío. No es siempre evidente que los discípulos sean mencionados especialmente: en el discurso, dirigido a Israel, de Mt 23 (excepto vv. 1-12). Pero también entonces los discípulos son citados expresamente en 23,1 como oyentes de Jesús. En el c. 24 no sólo son pocos los oyentes escogidos, sino solamente los discípulos de Jesús (24,3). Ya no se puede comprobar si el discurso en el llano en Q se dirigía a los discípulos o al pueblo, ya que las introducciones y conclusiones tanto mateanas como lucanas proceden de los evangelistas [49]. Pero el hecho de que en Mt 5,1 los discípulos sean mencionados aparte como oyentes del sermón de la montaña es notable porque la composición redaccional de 4,23-5,2 de por sí no lo había sugerido. También en 16,24 los discípulos son citados como oyentes del mensaje de Jesús; las muchedumbres son entonces excluidas. Ya hemos dicho que Mt, en particular, incluye muchas instrucciones a los discípulos. En resumen: mientras que los apóstoles en Lc son testigos de todo lo que Jesús ha hecho en el país de los judíos y en Jerusalén (Hch 10,39), pero especialmente de la resurrección (Hch 1,22) y, por tanto, primariamente, testigos *oculares*, los discípulos en Mt son personas que han escuchado y comprendido todo lo que Jesús ha enseñado durante su vida, es decir, son testigos *auriculares.*

Tratemos de resumir: no hemos encontrado en el evangelio de Mt una historización continua de la comprensión de los discípulos. Mt fue sólo coherente en un punto: el discipulado se encuentra siempre referido a la doctrina del Jesús histórico. Los discípulos escuchan esta doctrina y la comprenden. En esto radica el presupuesto para lo que Mt 12,50 señala como esencia del discipulado: el hacer la voluntad de Dios [50]. Parece que la diferencia entre Mt y Lc consiste entonces en que en Mt

[49] Contra J. Dupont, *Les Béatitudes. Le problerne littéraire. Le message doctrinal,* Lovaina 1954, 30s.

[50] Sobre el análisis del texto, cf. W. Trilling, *Das Wahre Israel* (nota 1), 15s. Mc 3,31-35 es condensado por Mt. En el v. 49 extiende Jesús la mano sobre sus discípulos y les caracteriza como sus hermanos, hermanas y madre, porque cumplen la voluntad de Dios. ¿Hay que entender simbólicamente el gesto de Jesús de extender la mano como alusión a la autoridad de Jesús, bajo cuya protección se encuentra la comunidad?

la «historización» (limitada) de los discípulos no estuvo unida con ninguna idea de sucesión. Esto se muestra claramente en la imagen mateana de Pedro, que debe ser interpretado precisamente no como garante de la halaká, sino como tipo del discípulo, como Strecker ha mostrado, en mi opinión, de forma convincente [51]. Esto quiere decir que junto a la historización aparece la tipologización, que enmarca aquélla y la hace propiamente razonable. Precisamente como seguidores del Jesús histórico los discípulos son transparentes, tipos para el ser cristiano en general. Y esto hay que aclararlo a continuación con la ayuda de los relatos de milagros.

II

Los relatos mateanos de milagros han sido estudiados detenidamente por H. J. Held y nosotros nos remitimos a los resultados de su investigación [52]. Él ha mostrado que en los dos relatos mateanos de la multiplicación los ecos de la última cena, que ya se encontraban en Mc, se vuelven mucho más claros gracias a las abreviaciones realizadas por Mt [53]. Estos ecos posibilitaron a los oyentes cristianos comprender sus propias experiencias en la cena del Señor a partir del milagro narrado en el relato. El pueblo saciado y, sobre todo, los discípulos que distribuyen el pan y los peces se vuelven transparentes a la luz de las experiencias de la eucaristía de los cristianos [54]. Con todo ambos relatos no se transforman sin más en

[51] Cf *supra*, nota 37

[52] H J Held, *Matthaus als Interpret der Wundergeschichten*, en G Bornkamm - G Barth - H J Held, *Uberlieferung und Auslegung im Matthausevangelium* (nota 1), 155s

[53] H J Held, *Matthaus* (nota 52), 176

[54] En la historia de la tradicion, probablemente ya en una época muy temprana, la experiencia eucarística de la comunidad ha tenido una importancia esencial en la formacion y transmisión de los relatos de multiplicacion Con todo, el relato de la multiplicación ya era considerado completamente histórico en la tradición premarcana, como muestra su inclusión en la antigua secuencia narrativa premarcana «multiplicacion-travesia-controversia-milagro» (cf al respecto E Schweizer, *Das Evangelium nach Markus*, NTD 1, Gotinga 1967, 77) Con su esbozo kerigmático Mc no ha suprimido esta historizacion, por el contrario, el kerigma presupone la historia En Mt la experiencia comunitaria, que contribuyó originariamente a dar forma a la perícopa, es aun más clara, sin que la perícopa haya perdido su carácter de acontecimiento histórico

relatos de la cena del Señor. A ello se opone la presencia de los peces, que a pesar de las abreviaciones no son omitidos y que no corresponden al rito de la cena en la comunidad de Mt [55]. Los peces, así como la mención exacta de la cifra de cestos con los restos de comida y el dato preciso de la cantidad de los alimentados [56] indican que para Mt las multiplicaciones son sucesos acaecidos una vez en el pasado histórico junto al lago de Genesaret (¡donde hay peces!). Se debería decir, por lo tanto: precisamente como acontecimientos del pasado estos dos relatos de milagros se hacen transparentes para el presente de la comunidad.

Bornkamm ha analizado los dos relatos de la tempestad calmada: Mt 8,23-27 y 14,23-31 [57]. Ha puesto de relieve con claridad su carácter transparente para el presente de la Iglesia: está claro que en el seguimiento hasta la barca, en los apuros del σεισμός [58], en el ruego κύριε, σῶσον, en la angustia de los discípulos o en su poca fe se están expresando experiencias de la comunidad. Está claro que para el evangelista se trata no sólo del milagro entonces sucedido, sino de la presencia benéfica de su Señor, que la comunidad continúa experimentando. Pero con todo Bornkamm observa con razón: «En Mt no se ha abandonado completamente esta característica (esto es, como milagro real) del relato» [59]. Permanecen vestigios de elementos históricos, que el evangelista podría haber suprimido con facilidad: permanece la mención de la cuarta vigilia

[55] Mt 15,36 muestra que el redactor, a pesar de abreviar algunos elementos, no quiso de ninguna manera suprimir la mencion de los peces En su relato los ha situado antes, tomándolos del versículo Mc 8,7 que ha sido suprimido También Mt 14,19 muestra que para el redactor los peces son importantes, a causa de la mención de los peces toma tal cual la dura expresión «fracción de los peces»

[56] En ambas ocasiones, y contra Mc, Mt precisa y amplia el carácter milagroso del relato Esto indica que consideraba las perícopas no sólo como presentación de las experiencias de la comunidad, sino también como milagros realmente acontecidos en la vida de Jesus

[57] G Bornkamm, *Die Sturmstillung im Matthausevangelium*, en G Bornkamm - G Barth - H J Held, *Uberlieferung und Auslegung im Matthausevangelium* (nota 1), 48ss (incluido en esta antologia, cf pp 193ss N del T)

[58] Mt 5,11s, 23,32ss pueden servir como ilustracion de σεισμός (segun G Bornkamm, *Die Sturmstillung* [nota 57], 52 es una denominacion de los tormentos apocalípticos) La relación entre persecuciones y *eskhaton* se encuentra en 10,22, 24,9 Cf además la proximidad entre 24,7 (σεισμος!) y persecución y muerte a causa de la fe en 24,9

[59] G Bornkamm, *Die Sturmstillung* (nota 57), 50

(14,25), permanece el dato, incluso más preciso que en Mc, de que el barco estaba ya muy lejos de la orilla (14,24). También el «final coral» de Mt 8,27 encaja mejor en un relato de milagro que en un puro relato simbólico. La comunidad mateana proclamó abiertamente los relatos de la tempestad calmada como milagros de Jesús; y la comunidad, por su propia experiencia del poder del Señor Jesús, sabía que tal poder continuaba actuando en medio de ella. Por tanto, de nuevo es precisamente el suceso del pasado lo que resulta transparente para el presente.

Algo parecido puede también indicarse respecto de los milagros de curación. La exégesis histórico-redaccional ha mostrado que la interpretación mateana se encuentra en los diversos estratos. Una vez más es importante el hecho histórico como tal, acontecido en el pasado. Mt interpreta los milagros de Jesús como cumplimiento de las profecías veterotestamentarias (8,17; 11,5s; 12,18-21). El hecho de que complete la recopilación marcana de relatos de milagros con vistas al cumplimiento pleno de la cita de Is 61,1 en 11,5s [60] muestra que el evangelista estaba, al menos en parte, interesado en la historicidad de cada relato de milagro. Además el uso frecuente en los relatos de milagros del título «hijo de David» (9,27; 12,23; 15,22; 20, 30s) indica que Mt interpretó los relatos de milagros como cumplimiento de la misión específica de Jesús dirigida al pueblo de Israel y que no se continuó de la misma manera en la comunidad pospascual [61]. Pero al mismo tiempo una vez más, los milagros de curación se vuelven transparentes para el presente. Esta transparencia se manifiesta claramente en algunos aspectos. Cito sólo dos:

a) La comprensión mateana de la fe. Mt permite reconocer claramente que está familiarizado con el concepto πίστις del cristianismo helenístico, que entiende la fe como la clave que sencillamente sintetiza la existencia cristiana: «Vino Juan... y no le creísteis; en cambio los publicanos y las prostitutas le

[60] H. J. Held, *Matthäus* (nota 52),238; E. Schweizer, *Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus*, en *Beitrage zur Theologie des Neuen Testaments*, Zúrich 1970, 57s.

[61] Cf. G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 118ss; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung* (nota 1), 116ss; C. Burger, *Jesus als Davidssohn*, FRLANT 98, Gotinga 1970, 72ss.

creyeron. Pero vosotros... no os arrepentisteis ni creísteis en él» (21,32). En este versículo redaccional πιστεύω es síntesis de la relación para con Juan el Bautista. Por supuesto, la expresión ha sido concebida a partir de la relación de los creyentes con Cristo y aplicada después a Jn. También el versículo tradicional 18,6 muestra que Mt o sus lectores y oyentes comprendieron de manera evidente y clara el creer como compendio de la existencia cristiana. Al acentuar Mt el tema del «creer» en los relatos de curación [62], está hablando a la comunidad de *su* fe o de *su* falta de fe. Incluso se puede uno preguntar si la alusión a la poca fe, frecuente en los relatos mateanos de milagros (8,26; 14,31; cf. 16,8; 17,20), no pretende reflejar una situación muy actual en la comunidad: en concreto, la experiencia de que, aunque la comunidad es un grupo de creyentes, a veces también pueden faltar los milagros. No hace falta decir que se puede situar esta experiencia en la época del final del siglo primero, cuando disminuyeron las experiencias espirituales en general [63]. Mt 17,19ss es el texto más claro a favor de esta interpretación. Que, por otra parte, haría comprensible la diferencia mateana entre incredulidad (de los nazarenos en Mt 13,58 o de los judíos en 21,32) y poca fe (se dice siempre de los discípulos): los cristianos, representados aquí por los discípulos, son por una parte creyentes (en tanto que fe es el atributo evidente de todo el que cree en el Señor y característica diferenciadora frente a los no cristianos, los ἄπιστοι) y por otra incrédulos (en cuanto les falta aquella fe especial, que mueve montañas y experimenta milagros). En la historia de la tradición, por tanto, el concepto mateano de la ὀλιγοπιστία sería un intento terminológico de crear un equilibrio conceptual entre dos comprensiones de la fe completamente distintas y existentes en el cristianismo helenístico [64]. Existencialmente tuvo cierta importancia la experiencia y reflexión sobre la ausencia del Espíritu. Sea lo que fuere de ello, parece que Mt comprende el

[62] Cf. H. J. Held, *Matthäus* (nota 52), 168ss, 182ss.

[63] Cf. P. Bonnard, *L'évangile selon Saint Matthieu* (nota 13), 259, 261.

[64] Encontramos ambos tipos de comprensión de la fe también en el cristianismo prepaulino. Cf. la fe que hace milagros en 1 Cor 13,2 y, por otra parte, la comprensión «general» de la fe, que se muestra en la unión prepaulina de fe y la llamada fórmula de fe o también en el ya usual *terminus technicus* ἄπιστος (1 Cor 6,6; 7,12ss; 10,27; 14,22ss; etc.).

concepto de fe a partir de su presente, sin darle una expresión conceptual realmente clara [65].

b) La transposición de la autoridad de Jesús a la comunidad [66]. Esta característica es especialmente clara en el evangelio de Mt y nos ayuda nuevamente a precisar la esencia de la fe en el evangelio de Mt. En 7,22 se presupone cierta actividad carismática en la comunidad, ante la que el evangelista se sitúa críticamente. Pero está claro que el mismo evangelista no está demasiado lejos de los carismáticos con los que se enfrenta, al menos en lo que respecta a su actitud fundamentalmente positiva ante los milagros [67]. Se podría entender la autoridad de hacer milagros, otorgada en 10,1.8 [68] a los discípulos con referencia expresa a los milagros de Jesús, como algo limitado a la misión de los discípulos cuando vivía Jesús. Pero ya vimos que, a pesar de su vinculación con la misión especial de Jesús a Israel, el discurso de misión derriba conscientemente los límites de la situación histórica. Otros pasajes lo confirman. En 14,28-31 Pedro, que aquí precisamente por su duda y poca fe es símbolo de los cristianos, participa del poder de Jesús de caminar sobre el agua. En 17,19ss, donde se completa y fun-

[65] Parece que en 21,32 «fe» quiere decir, por la parábola precedente de los dos hijos y la expresión ἦλθεν... ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης: acogida de la exigencia de justicia presentada por Jn o por Jesús. En los relatos de milagros, donde aparece con mayor frecuencia la raíz πιστευ-, el significado es confianza en el poder ilimitado de Jesús. Ambos matices tienen distintas raíces en la historia de la tradición, son anteriores a Mt y no se pueden suprimir las diferencias entre ellos.

[66] Por lo demás el verbo ακολουθέω en la redacción mateana muestra dos significados que, en último término, tampoco pueden ser considerados idénticos. Según 11,28ss (donde el yugo de Jesús quiere decir la ley) y 19,16ss lo esencial del seguimiento es «la obediencia hacia la ley interpretada por Jesús» (G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* [nota 4], 96). Pero en Mt 8,18ss seguimiento significa estar bajo la protección del Señor. Ambos acentos corresponden a los indicados a propósito del concepto de fe. Sorprende la unión frecuente, en la redacción de Mt, de ακολουθεῖν con relatos de milagros (4,25 [tradición]; 8,1; 8,10 [tradición]; 8,23; 9,27; 12,15; 14,13; 19,2; 20,29; 20,34 [tradición]). Sorprende, en primer lugar, que las muchedumbres siguen frecuentemente a Jesús y, en segundo, que en los pasajes redaccionales, sin excepción, la experiencia del milagro sigue inmediatamente a la mención del seguimiento. ¿Quiere decir Mt que el seguimiento de Jesús conduce a la experiencia de su poder de hacer milagros? ¿Se dirige esta declaración al presente del evangelista? Al menos 8,23 debería entenderse de esta manera.

[66] A este respecto cf. H. J. Held, *Matthäus* (nota 52), 258ss.

[67] Cf. también E. Schweizer, *Gesetz* (nota 60), 53ss.

[68] Cf. 10,1 con 9,35.

damenta enérgicamente una instrucción tradicional a los discípulos sobre los milagros, se presupone que en la comunidad de Mt suceden o deben suceder milagros. E. Schweizer [69] alude a Mt 10,24s, donde los discípulos «son equiparados expresamente a su maestro, que después de... la curación del mudo fue calificado de Belcebú (9,34)». Pero especialmente clara es la transposición a toda la comunidad (9,8) de la autoridad de perdonar pecados, que Jesús ejerce en la curación de los paralíticos. Que la comunidad mateana ejerció el perdón de los pecados y lo tomó en serio nos lo indica no sólo el discurso comunitario del c. 18, sino también el añadido mateano a la liturgia de la cena del Señor en 26,28: «para el perdón de los pecados». Esto hace probable que el redactor del primer evangelio haya comprendido la autoridad otorgada a Pedro de atar y desatar (16,19) como válida de hecho para toda la comunidad. Para él Pedro es también aquí tipo de los cristianos [70]; el poder que se le ha entregado es recibido por toda la comunidad (18,15ss) [71].

Fuera de los relatos de milagros se encuentra tanto material sobre la transparencia del concepto de discípulo que nosotros podemos aludir sólo de forma selectiva a algunas observaciones que completan la imagen:

1. Mt evita la palabra ἀπόστολος. Se encuentra sólo en el título de la lista de los apóstoles en 10,2. En ella se aplica el título de apóstol a los Doce, un indicio de que la idea del apostolado de los Doce, que Lc ha elevado a concepción teológica, estaba ya claramente en el patrimonio común de la época [72]. En los Hechos de los Apóstoles Lc distingue claramente

[69] E. Schweizer, *Gesetz* (nota 60), 58.

[70] G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 201ss.

[71] Según Mt (y contra E. Schweizer, *Gemeinde* [nota 19] 52) no se puede afirmar que toda la comunidad es seguidora de Pedro. Para el primer evangelista no hubo una época especial, en la que Pedro tuvo una autoridad peculiar, heredada después por toda la comunidad. Esto sería como decir que los demás discípulos no tuvieron esta autoridad mientras vivía Pedro, lo cual es imposible según 18,18. Si la comunidad mateana se comprende a sí misma como grupo de discípulos de Jesús, Pedro no ejerce (a los ojos del evangelista) ninguna otra autoridad que la simplemente dada al discípulo.

[72] Cf. G. Klein, *Die Zwölf Apostel Ursprung und Gehalt einer Idee*, FRLANT 77, Gotinga 1961, 202ss. Pero contra Klein cf. también Mc 6,7 donde el ministerio apostólico de los Doce es claramente precedido por el verbo ἀποστέλλω, y Ap 21,14, texto basado en la idea de los Doce apóstoles como fundadores y representantes del nuevo pueblo de Dios, de la Iglesia.

entre los doce apóstoles, que tienen una función histórica única como testigos de la vida de Jesús y de la resurrección, y los μαθηταί, que en Hch representan la totalidad de los creyentes (cf., p. e., 6,2; 9,1.10.26; 11,26; 16,1; etc.). Es más, este uso lingüístico repercute ya en su evangelio (6,13.17.20; 19,37.39; 24,9). Por el contrario, Mt evita el título de apóstol de forma coherente, incluso donde habla del envío de los Doce [73]. ¿Por qué? El motivo podría ser el siguiente: los miembros de su comunidad podían identificarse con los μαθηταί pero no con los ἀπόστολοι, que en general han venido a ser figuras del pasado. En cambio la palabra μαθητής es apropiadísima para enseñar a comprender lo esencial del ser cristiano como relación con el Jesús histórico, mientras que ἀπόστολος se ha ido configurando con más fuerza a partir de la función pospascual de los apóstoles.

2. La transparencia de μαθητής se muestra claramente en el uso del verbo μαθητεύω en Mt. Aparece tres veces en el primer evangelio, probablemente con carácter siempre redaccional: 13,52; 27,57 y 28,19. En 27,57 sustituye el προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν marcano por ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ, esto se debería comprender como una interpretación, no como una corrección de su fuente marcana; para Mt el discipulado consiste precisamente en la acogida de la βασιλεία, es decir, del evangelio de Jesús. De la misma manera, en el difícil pasaje de 13,52 μαθητεύειν se refiere a la βασιλεία τῶν οὐρανῶν, es decir, a la doctrina de Jesús. Aquí podemos dejar sin tratar los restantes y difíciles problemas de este versículo. Una vez más hay que entender μαθητεύω de forma semejante en 28,19. Μαθητεύω se interpreta como «guardar, enseñar, lo que yo os he mandado» [74], y por tanto, de nuevo a través de la relación con la

[73] Cf. la modificación de Mc 6,7 en Mt 10,1 y la omisión de Mc 6,30.

[74] La orden de bautizar que sigue es probablemente tradicional, como ha mostrado acertadamente G. Strecker, *Der Weg* (nota 1) 209. Mt sitúa la orden tradicional de bautizar antes del mandato, mucho más importante para él, de enseñar a los pueblos a guardar todo lo que Jesús ha mandado a los discípulos. Parece que esto no se debe a que Mt quiera destacar la importancia del bautismo. Más bien el motivo sería que el bautismo se encuentra al comienzo de la existencia cristiana, mientras que el enseñar y guardar los mandamientos determinan toda la vida cristiana que sigue al bautismo. Además es mucho mejor unir el v. 20b al v. 20a que al v. 19b.

doctrina del Jesús terreno [75]. Esto corresponde al modo con que Mt perfila el discipulado en su evangelio: discípulos son los que escuchan y comprenden los mandamientos y enseñanzas de Jesús [76] y cumplen la voluntad de Dios (12,50). Pero al mismo tiempo, según 28,20 son aquellos con quienes está el Señor con su autoridad todos los días hasta el fin del mundo. Lo que esto puede significar lo ha explicitado Mt en sus relatos de milagros. En suma, a la luz de todo ello es muy improbable que Mt haya usado el verbo μαθητεύω en un sentido completamente distinto al del sustantivo μαθητής; tesis, sin embargo, sostenida por Strecker [77]. Más bien el verbo μαθητεύω sirve para hacer transparente el discipulado para el presente del evangelista.

3. La transparencia del concepto de discípulo en el primer evangelio queda asegurada además gracias a otros conceptos paralelos. A ellos pertenece, por ejemplo, ἀδελφός. La mayor parte de las veces Mt lo toma de la tradición y, comparativamente, lo usa pocas veces de modo redaccional (18,21.35; ¿28,10?). Ya que es habitual como autodesignación de los cristianos, los textos en que aparece adquieren por sí mismos una cierta transparencia. En 12,46ss y 23,8 se presupone sinonimia con μαθητής. Otro concepto paralelo es μικρός [78], la antigua denominación de los discípulos, que surge en la tradición mateana y probablemente fue comprendido también como sinónimo de μαθητής [79].

[75] El aoristo ἐνετειλάμην destaca que se trata de los mandamientos del Jesús terreno, cf. G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische. Mt 28,16-20,* en *Zeit und Geschichte Festschr R. Bultmann,* Tubinga 1964, 186s.

[76] Cf. *supra,* apartado I.

[77] G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 192s indica que μαθητεύειν nunca se aplicó a un miembro del grupo de los Doce. Pero como este verbo sólo aparece tres veces, podría tratarse de una casualidad. G. Strecker hace constar la coincidencia, en cuanto al contenido, entre μαθητεύειν y μαθητής. Por el contrario G. Baumbach, *Die Mission im Matthäusevangelium,* TLZ 92 (1967) 891, sostiene con razón que μαθητεύω no alude a una determinada praxis misionera de la comunidad, sino a la propia vida de ésta. De manera semejante entienden μαθητεύω F. Hahn, *Das Verständnis* (nota 25), 105, nota 2; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission,* BEvT 55, Múnich 1969, 36; E. Schweizer, *Gesetz* (nota 60), 55.

[78] Cf. O. Michel, *Diese Kleinen - eine Jüngerbezeichnung,* TStKr 108 (1937/38) 401ss.

[79] Así lo sostienen G. Bornkamm, *Der Auferstandene* (nota 75), 182; G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* (nota 4) 104; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung* (nota 1), 154; P. Bonnard, *L'évangile selon Saint Matthieu* (nota 13), 416.

III

Nos detenemos por un momento y procuramos resumir lo que nuestra visión de conjunto nos ofrece sobre la comprensión de los discípulos en el primer evangelio.

1. Los discípulos de Jesús son transparentes para el presente. Detrás de ellos se muestra la comunidad mateana. Μαθητής es un término eclesiológico [80].

La pregunta acerca de si los discípulos representan a los dirigentes o, más bien, a los miembros de la comunidad, que es de gran importancia, por ejemplo, para la exégesis de Mt 18, no puede ser respondida con certeza En los dos relatos de multiplicación parece que los discípulos encarnan más bien a los dirigentes de la comunidad, pero en los relatos de la tempestad calmada y en el relato de milagro de Mt 17,14ss ya no se puede mantener la limitación a los dirigentes de la comunidad De todos modos esta situación muestra ya que la distinción entre dirigentes de la comunidad y comunidad parece ser en realidad poco importante a la luz de la comprension mateana del discipulado El paralelismo entre μικρος y μαθητής en 10,42 [81] ofrece un argumento para interpretarlo del mismo modo en el c 18 y no hacer ninguna distinción entre μικροί (= miembros de la comunidad) y los μαθηται citados en 18,1 Sería como decir que los miembros de la comunidad que tienen funciones directivas son discípulos del mismo modo que lo son todos los demás miembros de la comunidad Esto contradiría la interpretación corriente de Mt 18 como instrucción para los constituidos como dirigentes de la comunidad [82] Parece que los problemas institucionales no tienen todavía mucha importancia en la comunidad mateana [83]

[80] Cf *supra*, nota 21, mas sobre la redaccion de Mt en G Barth, *Das Gesetzesverstandnis* (nota 4), 113ss

[81] Cf *supra*, nota 21

[82] Contra J Jeremias, *Die Gleichnissse Jesu*, Gotinga [5]1958, 29, id , Art κλεις, TWNT III, 751, G D Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St Matthew*, Oxford 1946, 127, R Schnackenburg, *Die Kirche im Neuen Testament*, QD 14, Friburgo [2]1961, 69ss, W Trilling, *Das wahre Israel* (nota 1) 100 (pero con limitaciones), B Rigaux, *Temoignage* (nota 22), 210

[83] Contra G Strecker, *Das Geschichtsverstandnis des Matthaus*, EvT 26 (1966) 72s Strecker dice con razon que la Iglesia en Mt «representa la exigencia etica en el tiempo» (73) Y es cierto en cuanto que los discípulos han aprendido del Jesus historico y representan su interpretacion de la ley en el tiempo Pero esto no tiene que ver con institucionalizacion Strecker proyecta en exceso categorias lucanas El mismo califica correctamente Mt

Podemos dejar en este apartado sin tratar también otros problemas que resultan de la transparencia del concepto mateano de discípulo Esto vale para la cuestión frecuentemente discutida de si a partir de las instrucciones a los discipulos en Mt se puede deducir que la comunidad mateana se considera todavía dentro de la federación de las sinagogas judías [84] Una pregunta suscitada recientemente es si a partir de πορεύομαι, frecuente en la redacción de Mt, se puede concluir que en la iglesia de Mt misioneros y profetas itinerantes tuvieron una especial importancia [85] La respuesta a esta pregunta no cambia nada en la concepción general de Mt y podemos renunciar aquí a la discusión

2. En los relatos de milagro quedaba siempre un «vestigio histórico». Fueron siempre comprendidos como acontecimientos históricos y el Señor Jesús claramente considerado como figura del pasado con una misión histórico-salvífica única. Pero al mismo tiempo en el Jesús histórico está presente el Señor resucitado [86]. De modo que la transparencia del concepto de discípulo significa llegar a ser contemporáneo con una figura del pasado. Así se salta la distancia temporal, pero evidentemente no en el sentido de que el Jesús histórico quede senci-

18,15ss como practica penitencial de tipo escatologico, pero el derecho eclesial escatologico, tal como nos ha mostrado E Kaseman, es un derecho establecido por el Espiritu y no por una institucion El hecho de que la tradicion que esta en el transfondo de Mt es de tipo profetico (como parecen indicar 10,40ss, 23,24) no es, en mi opinion, un argumento a favor sino en contra de la «institucionalizacion»

[84] Asi E Lohmeyer - W Schmauch, *Das Evangelium des Matthaus*, Meyer Komm Sonderband, Gotinga ²1958, 335, 341, P Bonnard, *L evangile selon Saint Matthieu* (nota 13), 333, G Bornkamm, *Enderwartung und Kirche im Matthausevangelium*, en G Bornkamm G Barth - H J Held, *Uberlieferung* (nota 1), 36, R Hummel *Die Auseinandersetzung* (nota 1), 31s, G Kretzschmar, *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung fruhchristlicher Askese* ZTK 61 (1964) 60 Con razon, segun mi opinion, rechazan esta hipotesis E Haenchen, *Matthaus* 23, ZTK 48 (1951) 51s, 59, W Trilling, *Das wahre Israel* (nota 1), 94s, cf 13s, 70ss, D R A Hare, *The Theme of Jewish Persecution* (nota 4), 104s, indicando que la mayor parte de los textos en los que se apoya pertenecen a la tradicion y, mas exactamente, a un determinado estrato de la tradicion que esta en el transfondo del evangelio de Mt

[85] E Schweizer, *Gesetz* (nota 60), 60ss, 69 apoya esta hipotesis adhiriendose a G Kretzschmar, *Ein Beitrag* (nota 84) 61 y G Baumbach, *Die Mission* (nota 77), 890

[86] Con razon alude H J Held, *Matthaus* (nota 52), 252s al titulo κυριος, a la postración, a la disminucion de los rasgos humanos en la imagen mateana de Jesús y a los verbos σωζω y ελεεω

llamente absorbido en las vivencias espirituales de la comunidad. Más bien Mt deja claro que es el poder del Jesús *terreno* el que actúa en la comunidad y al que se dirige la fe. Lo mismo resulta de una investigación de los argumentos de Strecker para una historización del concepto mateano de discípulo [87]: lo único esencial era el escuchar, comprender y cumplir las palabras del Jesús *terreno;* y precisamente esto caracteriza la esencia válida para siempre del verdadero discipulado. También es característica del concepto mateano de discípulo la tendencia, subrayada por Mt, a hacer transparente el *pasado* para el presente.

En el evangelio de Mt ambos aspectos, pasado y transparencia, están asociados a la cristología de una manera determinada. Parece que la transparencia del concepto de discípulo es especialmente importante para la promesa de la salvación y, por tanto, para el indicativo. Salvación en el evangelio de Mt es esencialmente la autoridad permanente del Señor en la comunidad, acogida del efectivo perdón de los pecados encomendado por Jesús a la comunidad. Salvación es la continuidad de los milagros sucedidos en la comunidad en el nombre de Jesús, que garantizan la cercanía del Reino de Dios; es experimentar en el seguimiento el poder de Jesús que supera toda duda y toda cobardía. En el evangelio de Mt los relatos de milagros tienen precisamente una función central en el anuncio de la salvación: la proclamación del evangelio del Reino de Dios no es posible sin milagros. Por eso Mt ha yuxtapuesto siempre de modo tan coherente la actividad milagrosa de Jesús y sus enseñanzas y ha subrayado el equilibrio entre ambas [88]. En mi opinión no se puede hablar en modo alguno de una devaluación del milagro en el evangelio de Mt. Expresado de forma negativa esto significa que el kerigma de la muerte y resurrección de Jesús no es la salvación. Y de forma positiva, que la salvación es la presencia permanente de Jesús en la comunidad [89]. Para poder afirmar esto es necesaria la transparencia del concepto de discípulo.

Por otra parte, parece que la vinculación del discípulo con la persona del Jesús terreno es fundamental sobre todo

[87] Cf. *supra*, apartado I.

[88] Cf. Mt 4,23; 9,35; 10,7s; 19,2 y además 14,14 comparado con Mc 6,34; la yuxtaposición de 5-7 y 8s, así como 21,13s.

[89] Naturalmente la ausencia de milagros es algo trágico para esta teología. Cabe suponer que éste fuera el caso, atendiendo a Mt 17,19ss.

para la ética del evangelio de Mt, para el imperativo. Se ha subrayado repetidamente con razón que el evangelista tiene que defenderse al menos contra los «pneumáticos» helenistas cristianos, que se manifiestan, por ejemplo, en la parte final del sermón de la montaña [90]. Frente a ellos, alude a los mandamientos de Jesús, escuchados por los discípulos y cuyo cumplimiento forma la esencia del verdadero discipulado. Sólo en la observancia de los mandamientos se pueden distinguir los falsos cristianos de los verdaderos. A este respecto no hay en Mt un criterio institucional, mientras que en Lc al menos está preparado. A la ausencia de tal criterio corresponde el que la separación entre unos y otros pueda tener lugar sólo en el juicio final. Para esta concepción fundamental es decisiva la relación del discipulado con el Jesús histórico. La historización es para Mt precisamente un presupuesto de la auténtica transparencia. Para él el verdadero discipulado de cualquier época es sólo posible como vuelta al Jesús histórico [91].

Con este resultado encaja perfectamente el único relato de aparición transmitido por Mt, la importante perícopa Mt 28,16-20. Ya que esta perícopa ha sido estudiada en detalle recientemente por G. Bornkamm y A. Vögtle [92], podemos expresarnos de forma breve. Desde el punto de vista de la historia de las formas faltan características importantes de un relato de aparición [93]: falta una descripción exacta de la aparición de Jesús y el motivo del reconocimiento por parte de los discípulos; sorprendentemente el texto no termina con la desaparición

[90] Cf. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* (nota 4),149ss; G. Bornkamm, *Der Auferstandene* (nota 75), 180s; E. Schweizer, *Gesetz* (nota 60), 53ss, 62ss.

[91] Después de lo dicho hasta ahora no puedo poner en duda la opinión sostenida en ocasiones de que el evangelio de Mt es un evangelio católico en el conjunto del NT. En mi opinión las más próximas, teológicamente hablando, al evangelio de Mt son las Iglesias Libres, los movimientos secundarios de la Reforma, con su tendencia al cumplimiento fiel de la ley de Jesús y, al mismo tiempo, su énfasis en la presencia del poder del Señor en la comunidad. Una historia de la interpretación del evangelio de Mt en las Iglesias Libres, o una historia de las Iglesias Libres como historia de la interpretación del evangelio de Mt sería una tarea útil y necesaria.

[92] Cf. G. Bornkamm, *Der Auferstandene* (nota 75), 171ss; A. Vögtle, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20*, en *Studia Evangelica* II, TU 87, Berlín 1964, 266ss.

[93] Cf. G. Bornkamm, *Der Auferstandene* (nota 75),172; A. Vötgle, *Das christologische* (nota 92) 279ss.

de Jesús sino con la alusión a su presencia permanente. Aunque el motivo de la duda corresponde a un elemento típico del relato de aparición, no hay sin embargo ninguna referencia a la superación de la duda. Como la yuxtaposición de duda y postración también aparece en 14,31-33 se debería atribuir al redactor. La duda de los discípulos no se supera por la aparición de Jesús, la cual carece de importancia como tal en nuestra perícopa. Esto refleja, como ha visto acertadamente O. Michel, el problema de la comunidad mateana, que no puede acallar su duda volviendo la vista a las experiencias pascuales de sus antecesores [94]. Más bien en nuestra perícopa la duda de los discípulos permanece irresoluble, de hecho se prolonga en el presente (cf. 14,28ss). Se confronta con el poder del Exaltado y con su palabra, que es idéntica a la palabra del Terreno. Y para Mt sólo esto es claramente importante para el ser cristiano: el poder del Exaltado y la palabra del Terreno.

Y estos dos elementos son también puestos de relieve en nuestra perícopa. Por una parte Mt habla de la presencia permanente de Jesús en la comunidad. G. Bornkamm ha indicado que aquí no se habla del Espíritu, contrariamente a lo que sucede en la perícopa Jn 20,19-23 semejante en otros muchos aspectos [95]. Aunque esto es correcto, sin embargo la expresión «yo estoy con vosotros» no significa, en cuanto al contenido, otra cosa más que lo que se dice con el término «Espíritu». Mt ha expresado claramente en sus relatos de milagros lo que entiende por presencia del Señor. Y significativamente se encuentran paralelos formales muy próximos en los dichos joánicos sobre el Paráclito (Jn 14,16.17.18.23). Mt mismo se basa una vez más en las mismas ideas [96] de la presencia de Jesús en su comunidad en 18,20 en relación con la autoridad otorgada a la comunidad para la corrección fraterna y para la oración eficaz. Probablemente el paralelo más próximo a Mt 18,15-20 se encuentra en 1 Cor 5,4s: Cuando la comunidad helenista de

[94] O. Michel, *Der Abschluss des Matthäus-Evangeliums*, EvT 10 (1950/51) 16ss, cf. G. Barth, *Das Gesetzesverständnis* (nota 4), 124 (incluido en esta antología, cf. pp. 179ss. N. del T.).

[95] G. Bornkamm, *Der Auferstandene* (nota 75), 181.

[96] Según esta misma idea y contra W. Trilling, *Das wahre Israel* (nota 1), 27s quisiera interpretar 18,20 como «presencia estática» de Jesús (comparable a la morada del nombre de Yavé en el templo) y 28,20 como «presencia dinámica» de Jesús (comparable a la protección de Yavé en la historia). Pero las indicaciones lingüísticas son demasiado débiles para afirmarlo.

Corinto se reúne con la fuerza (¡!) del Señor Jesús, se ha de ejercer la corrección fraterna. Los paralelos del cristianismo helenista y los relatos de milagro narrados, a modo de ilustración, por Mt en su evangelio nos indican en general lo mismo. Sin embargo lo significativo es que en nuestro texto se habla de la presencia de Jesús y no de la presencia del Espíritu [97]. Con ello el evangelista asume una vez más todo lo que ha dicho en su evangelio sobre el poder milagroso de Jesús y lo hace transparente para el presente, lo da por válido como lo era antes. Por otro camino ha mostrado también Vogtle que el evangelista, con la alusión a la autoridad de Jesús en el v. 18, quiere referirse, en primer lugar, al poder otorgado por el Terreno, porque sigue influyendo después de su exaltación [98]. Finalmente, Mt con el v. 20 pretende enlazar con el que era Enmanuel para Israel (1,23) y salva a su pueblo de sus pecados (1,22; cf. 9,8; 26,28). Por consiguiente, el que actúa en las experiencias espirituales de la comunidad es idéntico con el Jesús terreno.

Por otra parte Mt habla del cumplimiento de los mandamientos de Jesús; en ello consiste la esencia del discipulado. Estrictos paralelos formales, en los que aparecen tanto el verbo τηρέω como también la raíz ἐντελλ-, los encontramos de nuevo sorprendentemente en Jn (14,15; cf. 14,16ss.21; 15,10; 1 Jn 3,22). Pero en Jn el mandamiento de Jesús es sólo, en una concentración magnífica y unilateral, el mandamiento del amor fraterno. Por el contrario Mt especifica y detalla: πάντα, ὅσα [99]. Se trata de los mandamientos concretos, de los que ninguno pasará hasta que todo se cumpla (5,18) [100]. Por medio del aoristo ἐνετειλάμην se interpreta, sin ninguna ambigüedad, que los mandamientos son los del Jesús terreno. Jesús es el único Maes-

[97] Contra G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 209, mi opinión es que no se puede demostrar una «formulación» premateana en 28,20b; pero que la «idea» es premateana lo muestra ya 18,20.

[98] A. Vögtle, *Das christologische* (nota 91), 218ss. Cf. también Mt 11,27.

[99] Pero cf. Jn 14,26: Y él os recordará todo (πάντα ἅ...) lo que yo os he dicho. Es muy sorprendente cómo se multiplican en Jn 14,14-26 los motivos correspondientes a Mt 28,18-20. El transfondo común de ambos textos es claro, aun cuando apenas es posible reconstruir una tradición común que les sirva de base. Cf. también Mt 18,19 con Jn 14,14.

[100] Sobre la interpretación cf. E. Schweizer, *Gesetz* (nota 60), 51s.

tro de la comunidad [101]. La proclamación de los discípulos es idéntica a la del Jesús terreno. Probablemente el Resucitado encuentra también a sus discípulos en Galilea (28,16) porque éste fue el lugar de su ministerio terreno, como el evangelista destaca especialmente [102].

Tanto en la comprensión mateana de los discípulos como también en la cristología mateana tenemos juntos un elemento indicativo y otro imperativo. Jesús es aquel a quien se ha otorgado todo poder; el Exaltado que está con sus discípulos hasta el final del mundo. A él corresponde un apostolado comprendido como participación en esta autoridad, como un estar seguro bajo la protección del Exaltado. Y Jesús es el Terreno, el gran maestro de la ley de Dios. A él corresponde un apostolado que, comprendiendo, obedece los mandamientos del Jesús terreno. Ambos componentes están yuxtapuestos [103]; parece que no está claramente determinada su relación mutua ni en el concepto de discípulo, ni tampoco en el concepto mateano de fe o en la comprensión mateana del seguimiento. En todo caso la relación del imperativo con el indicativo salvífico no está realmente clara en el concepto mateano de Iglesia. Esto se muestra, por ejemplo, en el hecho de que en Mt falta en gran parte la terminología eclesiológica, caracterizada de modo escatológico, que pone de relieve la prioridad de la actuación de Dios en favor de su pueblo. Faltan expresiones como «verdadero Israel», ἅγιοι; falta el uso eclesiológico *pregnante* de κλητός

[101] G. Baumbach, *Die Mission* (nota 77), 891, cf. también G. Bornkamm, *Der Auferstandene* (nota 75), 186; G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 212.

[102] 4,13 (¡no se trata de ninguna tradición antigua!); 4,23; 21,11, etc. Cf. también P. Bonnard, *L'évangile* (nota 13), 417.

[103] Pero parece que en Mt 28,18-20 el indicativo (vv. 18b y 20b) enmarca al imperativo (vv.19 y 20a). ¿Ha querido Mt con ello realizar, al menos dentro de la cristología, una distribución clara según su importancia, de modo que el indicativo preceda al imperativo? ¿O se basa aquí en una tradición previa (cf. G. Strecker, *Der Weg* [nota 1], 210)? ¿O, más bien, ha correspondido esta tradición a su propia intención? Por supuesto, en la controversia con los carismáticos helenistas, subraya Mt sobre todo la doctrina de Jesús, es decir, su interpretación de la ley. Naturalmente, coloca los cc. 5-7 antes de los cc. 8-9. Y es evidente una cierta tendencia a poner el material de las parábolas al servicio de la parénesis. Pero, por otra parte, me parece que no es casual y que se ha prestado muy poca atención al hecho de que antes del sermón de la montaña está el sumario de curaciones de 4,23-25.

y ἐκλεκτός [104]; de modo coherente λαός se refiere a Israel [105] y ἐκκλησία aparece sólo dos veces en la tradición [106]. A esta ausencia notable de una comprensión, configurada escatológicamente, de la Iglesia y a la yuxtaposición de características indicativas e imperativas en la comprensión mateana del discipulado corresponde una característica fundamental de la cristología mateana: indicativo e imperativo salvíficos ya no aparecen relacionados entre sí teológicamente, de modo que estaría claro que en la teología de Mt la tarea y el don se emparejan. Como Exaltado y presente en la Iglesia Jesús es el que da, como Terreno y maestro es el que pide. Indicativo e imperativo están muy unidos entre sí sólo en la persona de Jesús, pues Jesús es al mismo tiempo el que da y el que exige. El hecho de que Mt acentúe tanto la identidad del Exaltado con el Terreno muestra que sospecha y lucha contra estas «debilidades» de su teología, que son al mismo tiempo las debilidades de la teología de su comunidad.

IV

En este último apartado hay que tratar todavía algunas consideraciones de la historia de la tradición, que se deducen

[104] Cf. G. Strecker, *Der Weg* (nota 1), 219: κλητοί y ἐκλεκτοί se diferencian en Mt. En 20,16 *(v. l.)* y 22,14 se encuentra el dicho: muchos son llamados, pero pocos escogidos. 22,14 muestra claramente cómo estos conceptos que normalmente son usados como sinónimos pueden ser puestos al servicio de la concepción mateana de la Iglesia como *corpus permixtum:* muchos son κλητοί, pero de este modo esta palabra, que no se encuentra en ningún otro lugar ni en Mt ni en los demás evangelios, pierde su dimensión escatológica. Pocos son ἐκλεκτοί, pero de este modo esta palabra, que se encuentra sólo en Mt 24 (además de los citados 20,16 y 22,14) en contexto escatológico, pierde su relación con la realidad histórica presente.

[105] La distinción terminológica entre λαός y ἔθνος en Mt es incoherente, cf. 21,43. Sorprende especialmente la frecuencia con la que λαός aparece en Mt (la mayor parte de las veces unido a los ancianos o sumos sacerdotes) en el relato de la pasión para mostrar la unidad del pueblo con sus dirigentes y, de este modo, la culpa del pueblo entero en la pasión de Jesús. Cf. también R. Hummel, *Die Auseinandersetzung* (nota 1), 145s.

[106] En 18,17 la palabra está claramente definida por el contexto; se refiere a la asamblea de una comunidad particular. Es muy difícil decir qué significado tuvo la palabra para el evangelista en 16,18. G. Bornkamm, *Der Auferstandene* (nota 75), 183s, hace referencia a las relaciones entre ἐκκλησία y el judaísmo helenista, que pueden ser significativas para determinar la localización geográfica de Mt.

de la comprensión mateana del discipulado, para situar el evangelio de Mt en la historia de la teología. Pero no se puede tratar más que de un esbozo, unos pocos principios fragmentarios e hipotéticos.

Ya hemos indicado que la transparencia del concepto de discípulo en Mt está ya presente, como principio, en la tradición [107]. Él mismo ha profundizado esta transparencia y ha subrayado especialmente en algunos momentos que es en los discípulos del Jesús histórico en quienes se hace visible también lo esencial de la Iglesia en su tiempo. Por supuesto la unidad, que fundamenta su concepción, del Histórico y del Exaltado es también herencia de la tradición, pero Mt ha reflexionado sobre ella conscientemente más que algunos de sus predecesores. Tal unidad es el fundamento cristológico de μαθηταί, designación de los cristianos. Podemos, por tanto, esperar que los cristianos se caractericen a sí mismos como discípulos de Jesús donde los dichos y doctrina de Jesús son transmitidos como válidos también para el presente. Podemos esperar la designación de los cristianos, μαθηταί, allí donde las comunidades cristianas reconocieron sus propias experiencias del Espíritu en los milagros de Jesús y donde comprendieron los dichos dirigidos a ellas por profetas cristianos como un encuentro con Jesús y, en consecuencia, los historizaron [108]. No podemos esperar esta denominación en aquellas comunidades que no daban ninguna importancia a la vida y doctrina de Jesús.

Pero al parecer no encontramos el transparente μαθητής en los textos de Q, la fuente de los dichos [109]. Esto es sorprendente porque en la teología de Q la autocomprensión de los

[107] Cf. *supra*, apartado II, especialmente nota 54.

[108] La expresión «historización» es naturalmente equívoca. La comunidad puede narrar sus propias experiencias sólo como milagros de Jesús porque con ello no está contando algo pasado y, como tal, aislado. Puede comprender los dichos que le dirigen los profetas como dichos de Jesús porque para ella no es sólo una figura que vivió en el pasado. Puede «historizar» sólo porque Jesús no es para ella el «Jesús histórico» en el sentido moderno de la palabra.

[109] Mt 10,24s y paralelos no nos permiten mostrar con certeza un trasfondo eclesiológico para Q; en el texto actual de Mt la referencia eclesiológica queda patente gracias al contexto del discurso de misión; por el contrario, Lc usa el dicho en 6,40 en el marco de una παραβολή, es decir, como pura sentencia. No me aventuro a decidir si en Lc 14,26.27 μαθητής es original frente al mateano ἄξιος.

creyentes como «discípulos» encajaría bien y se encuentra el uso figurado de ἀκολουθέω, emparentado con ello [110]. Con todo, sería comprensible como casualidad la ausencia de μαθηταί, designación de los cristianos, porque en Q predominan los dichos, mientras que *apotegmata* y relatos de milagros son relativamente raros.

Pero probablemente encontramos testimonios en la comunidad premarcana. En las controversias del evangelio de Mc que, de acuerdo con Bultmann, yo consideraría en su forma actual más bien como creaciones de la comunidad [111], Jesús defiende con frecuencia el comportamiento de los discípulos contra los fariseos (Mc 2,18.23; 7,2; cf.2,16). Probablemente detrás de estas controversias hay comunidades en las que la ley había sido abolida total o parcialmente, en virtud de la autoridad de Jesús. Con esta autoridad defiende, pues, la comunidad su propia libertad (en el texto: el comportamiento de los discípulos) [112]. Estas comunidades hablaban griego; en las controversias citadas no encontramos indicios de una lengua aramea original [113]. En ellas los fariseos son presentados desde una cierta distancia; al autor no le inquieta el hecho de que los fariseos no deberían estar presentes en una comida de publicanos (Mc 2,15ss) ni pasear por los campos precisamente en sábado (Mc 2,23ss). Por eso deberíamos situar, con cierta probabilidad, estas controversias en el judeocristianismo helenista a una distancia no muy grande del centro del país judío. Asimismo, de las comunidades premarcanas proceden los dos relatos de multiplicación en los que se incluyeron también experiencias de la comunidad [114]. Posiblemente son también

[110] Esto es así con seguridad en Mt 10,38 y paralelos, cf. D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle,* WMANT 33, Neukirchen 1969, 97 y ya A. von Harnack, *Sprüche und Reden Jesu,* Leipzig 1907, 108.

[111] R. Bultmann, *Die Geschichte* (nota 12), 49s, que, con todo, habla de la comunidad primitiva palestina (¿qué es esto?).

[112] Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte* (nota 12), 50s. No he podido consultar la tesis doctoral de H. W. Kuhn, *Studien zum Problem älterer Sammlungen in Markus 1-13.* Habil. schr. masch., Heidelberg 1969.

[113] En mi opinión está claro que algunos elementos de estas controversias pueden remontarse a comunidades arameoparlantes o a Jesús, sobre todo los *logia,* pero no las controversias como tales. Así lo indica, entre otros, el proverbio de tipo helenista de Mc 2,17a, los versículos Mc 2,21s que muestran, con gran probabilidad, un grecismo (cf. K. Beyer, *Semitische Syntax im Neuen Testament* I, SUNT 1, Gotinga [2]1968, 100 y 303) y Mc 2,25s donde se presupone el texto de los LXX.

[114] Cf. *supra,* nota 54.

transparentes los dichos y relatos de seguimiento, en tanto que al menos las comunidades los han utilizado en su propia predicación para confirmar y fundamentar su propia llamada al discipulado. Hay que citar además otros textos: parece que Mc 9,28s presupone que los discípulos hacen milagros en el nombre de Jesús. Mc 6,7ss es un texto que debió ser usado en las comunidades premarcanas como instrucción misional y muestra qué importancia tuvieron los milagros en la misión de estas comunidades. Obtenemos una imagen semejante a partir de los relatos de misión de Hch, donde, como veremos, posiblemente también aparece μαθηταί como denominación de los discípulos. En cualquier caso la transparencia del concepto de discípulo está en la base de la instrucción misional premarcana. Mc 9,38ss se opone a otros taumaturgos cristianos que no pertenecen al círculo de discípulos, es decir, a la comunidad. También Mc 10,28ss reflejaría la situación de la comunidad. Tal vez haya que suponer esto mismo para Mc 10,13ss si en este texto, como a veces se sospecha, se refleja la práctica del bautismo de niños. Pero esta cuestión puede seguir abierta. En todo caso los cristianos de las comunidades premarcanas podrían haberse considerado de hecho como discípulos de Jesús. Esto es tanto más posible cuanto que en estos estratos de la tradición no se manifiesta ninguna otra concepción eclesiológica.

Tal vez encaje en este contexto el material de Hch. En esta obra es frecuente la aplicación del nombre de discípulos para las comunidades pospascuales. Corresponde al uso lingüístico lucano [115] y no sería posible una división lingüística exacta entre tradición y redacción, en Hch, ni en la palabra μαθητής ni en ninguna otra [116]. Siempre sorprende que se hable por primera vez de los cristianos como μαθηταί en la tradición sobre los helenistas en Jerusalén (Hch 6,1.2.7); después aparece la expresión con frecuencia en la tradición de la conversión de Pablo (Hch 9) y más adelante en la tradición de Pedro en Jafa (Hch 9,36.38), en la tradición antioquena de Hch 11,26 y algunas veces en las «secciones nosotros» (21,4.16). Con ello se enumeran los pasajes en los que el término posiblemente es pre-redaccional. Antes de Hch 6,1ss los cristianos son designa-

[115] Cf. *supra*, apartado II (Primera parte de la nota 72).

[116] H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, HNT 7, Tubinga 1963, comentario a Hch 6,1.

dos con πιστεύσαντες. Pues bien: si podemos aprovechar este análisis, esto significa en primer lugar que «discípulos de Jesús» es una autodesignación de los cristianos sobre todo en el judeocristianismo helenista fuera de Jerusalén. Es también probable, por motivos de contenido, que los cristianos de Jerusalén se consideraran como el pueblo santo y elegido de Dios en el tiempo final. Precisamente porque Jerusalén encarnaba la totalidad del pueblo de Dios, algunos discípulos habrían abandonado Galilea para trasladarse a la ciudad santa. Los cristianos de Galilea y Siria pudieron, por su parte, haber acentuado más la unión con la vida y la doctrina del Jesús histórico y utilizado para sí la denominación μαθηταί, es decir, escuela o grupo de Jesús. El hecho de que ellos fueran llamados cristianos, esto es, partidarios de Cristo, por primera vez en Antioquía sería comprensible si precisamente estos judeocristianos helenistas acentuaron su relación con Jesús. Por supuesto, todo esto es sólo una propuesta de discusión, en el mejor de los casos, una hipótesis defendible. Pero se completa con la conclusión propuesta recientemente desde otro ámbito por H. W. Kuhn, de que sobre todo en las comunidades grecoparlantes se da una piedad basada en la continuidad con la proclamación del Jesús histórico [117].

Los datos lingüísticos no lo contradicen: según una hipótesis muy común el concepto de discipulado ha penetrado en el judaísmo rabínico desde el helenismo [118]. En el ámbito de los θεῖοι ἄνδρες helenistas aparece el concepto de discípulo, precisamente también en el sentido de adeptos más allá de la muerte del maestro [119] o en el sentido de una imitación de los grandes maestros del pasado. Por el contrario, el judaísmo rabínico subraya más bien el discipulado directo: para el principio rabínico de la tradición lo importante es que un alumno haya oído a un rabino realmente de forma directa la tradición. También se habla, aunque raramente, de discipulado en senti-

[117], W. Kuhn, *Der irdische Jesus bei Paulus als traditionsgeschichtliches und theologisches Problem*, ZTK 67 (1970) *passim*, especialmente 310.

[118] K. H. Rengstorf, Art. μανθάνω κτλ, TWNT IV, 440, 27ss; A. Schulz, *Nachfolgen* (nota 12), 155ss.

[119] Cf. K. H. Rengstorf, μανθάνω κτλ, TWNT IV, 423, 32ss; H. D. Betz, *Lukian von Samosata und das Neue Testament*, TU 76, Berlín 1961, 108ss, especialmente 109.

do figurado [120]. Claro está que con ello no quiere decirse que la idea del discipulado de Jesús hay que derivarla del ambiente helenista: es evidente que el judaísmo, sea el rabínico, sean eventualmente corrientes zelotas y sobre todo Juan el Bautista, también ha influido algo. Pero es posible que el mantener la denominación de discípulos después de Pascua también entre tales cristianos, que no conocieron a Jesús, resulte especialmente comprensible sobre la base de la tradición lingüística del helenismo.

El evangelio de Mc no ofrece ningún material para nuestra cuestión ya que en él los discípulos fueron puestos al servicio de la concepción cristológica del secreto mesiánico. Pero es interesante una comparación de la concepción mateana con la joánica. También en la tradición prejoánica el concepto de discípulo es transparente, al menos en parte. Esto se muestra en Jn 13, que se basa probablemente en un rito de «lavatorio de los pies», que se habría practicado en la comunidad joánica [121]. Y se muestra además en el hecho de que también en la tradición prejoánica aparece el relato de la multiplicación. En el mismo evangelio μαθητής y ἀκολουθεῖν son importantes [122]. En Jn 1,35ss se acomodan los relatos tradicionales de seguimiento a la situación presente, en la que se adhieren discípulos con motivo del testimonio de otros discípulos, no de la llamada de Jesús, y en la que la definición cristológica de la persona de Cristo tiene una importancia extraordinariamente grande (1,36.41.45.49). Pero es especialmente interesante la determinación de la esencia del discipulado en 13,35 y 15,8: como la esencia del discipulado se determina como dar fruto y amar al prójimo. Jn se halla aquí en una proximidad teológica extraordinaria con Mt, que describe al discípulo como aquel que hace la voluntad de Dios (12,46ss). También para él el mandamiento del amor es la síntesis de la voluntad de Dios y el motivo tradicional del dar fruto es importante para la distinción entre el verdadero y falso cristiano (7,15ss, cf. 21,43 y Jn 15,2ss). No debemos considerarlo dependencia literaria; posi-

[120] Información en K. H. Rengstorf, μανθάνω κτλ, TWNT IV, 439, 15ss.36ss.

[121] Podemos dejar aquí sin tratar si este rito no es otro que el bautismo cristiano (H. von Campenhausenm, *Zur Auslegung von Joh. 13,6-10*, en *Aus der Frühzeit des Christentums*, Tubinga 1963, 109ss) o si es un rito especial.

[122] Cf. G. Bornkamm, *Der Auferstandene* (nota 75), 188, nota 65.

blemente se dé en Jn y Mt un desarrollo teológico de tradiciones similares. Las diferencias entre ambos destacan precisamente del transfondo de su patrimonio común: para Jn el ser discípulo está determinado en último término como un ser en Cristo o un estar unido a Cristo (15,2-4). Gracias a ello puede expresar claramente el indicativo de la salvación: sólo en razón del ser-en-Cristo se puede dar fruto. El peligro consiste en hacer de este Cristo una realidad pneumática finalmente incontrolable. En Mt es distinto: se ha construido una instancia de control, precisamente con motivo del surgimiento de algunos «pneumáticos» cristianos. Para él ser discípulo significa ser discípulo del Jesús terreno. Aquí la referencia a la historia preserva del entusiasmo incontrolado. Pero a pesar de todo está clara la base común de las teologías joánica y mateana, que tienen probablemente las raíces de su eclesiología en el judeocristianismo helenístico. Es tanto más sorprendente cuanto que ambos evangelistas en su Iglesia dan poco peso a los ministerios y, en este aspecto, están lejos del catolicismo primitivo. El hecho de que ambos evangelistas, con cierta probabilidad, deban situarse más o menos en la misma época y en el mismo ámbito geográfico de Siria, otorga mayor significación a la semejanza entre ambos.

También es significativo que, al parecer, Ignacio de Antioquía conoció probablemente ambos evangelios [123]. Al mismo tiempo es uno de los pocos [124] que todavía utilizan μαθητής en sentido figurado. Como en Ignacio el mártir es discípulo de Jesús en el sentido pleno de la palabra, hay que aceptar que

[123] Que Ignacio de Antioquía conoció el evangelio de Mt se comprueba gracias a la comparación de Mt 3,15 con *Smyrn* 1,1. A pesar del estudio de J. Smit Sibinga, *Ignatius and Matthew*, NovTest 8 (1966) 263ss que piensa que Ignacio depende de una fuente premateana es cierto que *Smyrn* 1,1 depende de la redacción de Mt. H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, TU 65, Berlín 1957, 59 acepta que el contacto con la redacción de Mt se da en una fórmula kerigmática. Pero ésta aparece muy mezclada dentro de la propia explicación de Ignacio. De modo que la hipótesis de dependencia literaria me parece más probable. En todo caso, el fuerte contacto en terminología y transfondo es claro entre Juan e Ignacio; sobre las posibles relaciones literarias cf. P. Feine - W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg [12]1963, 172.

[124] Por lo demás hay todavía unos pocos ejemplos gnósticos, cf. por ejemplo *Ev. Phil* 119,14; 129,1-3 o *Ev. Tom*, logion 21. Pero por lo general μαθητής se aplica también en los escritos gnóstico-cristianos a los discípulos del Jesús histórico.

los pasajes en que μαθητής indica los cristianos comunes reflejan un uso lingüístico tradicional [125]. Fuera de él ninguno de los padres apostólicos utiliza la palabra μαθητής como denominación de los cristianos. Sólo en Justino aparece de nuevo [126], Por entonces el propósito específico que había movido a Mt en su uso de la palabra μαθητής, es decir, la referencia del cristiano en cualquier época al Jesús histórico, había sido ya superado por el desarrollo posterior: garantizar la tradición a través del ministerio eclesial era algo mucho más eficaz.

[125] Cf. *Magn* 10.1; *Pol* 2,1. Sobre μαθητεύω: *Eph* 10,1.

[126] Pero, según mis conocimientos, el sustantivo tampoco aparece en Justino sin un añadido suplementario. La mayor parte de las veces μαθητής se aplica a los discípulos del Jesús histórico. Al presente se refiere en *Dial* 35,2 pero con el añadido διδασκαλίας. Es más frecuente el verbo μαθητεύω: *Dial* 39,2.5; *1.Ap* 15,6; *2.Ap* 3 (4) 3.

Parte tercera
HISTORIA DE LA EXÉGESIS LUCANA*

por

Antonio Rodríguez Carmona

* Cf. A. Rodríguez Carmona, *Historia del problema e Historia de la investigación de Lc-Hch*, en R. Aguirre Monasterio - A. Rodríguez Carmona, *Evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (Estella, Verbo Divino, [2]1994) 341-345 y 372-380.

Hasta el siglo XX el estudio de Lc y de Hch ha seguido caminos diferentes, el del evangelio en el contexto del estudio de la vida de Jesús y de la cuestión sinóptica, y el de Hch en torno a la problemática de las fuentes y del valor histórico y teológico de la obra, especialmente después de todos los problemas planteados en el siglo XIX por la Escuela de Tubinga, cuyo resultado fue el que los círculos exegéticos críticos llegaran al siglo XX con la idea predominante de que Hch era una obra teológica con escaso valor histórico.

1. Lc y Hch en la primera mitad del siglo XX

A comienzos del siglo, Lc y Hch continúan siendo estudiados de forma independiente.

Con relación al evangelio, se continúa estudiando el problema del autor y especialmente de las fuentes, con intentos de demostrar la prioridad de Lc, intentos que no lograron imponerse, prevaleciendo la hipótesis de las dos fuentes. Por otra parte esta preocupación pasó a segundo plano con la aparición de la Historia de las Formas, que se centra en Mc y presta poca atención a Lc. Así, según Bultmann, aunque Lc literariamente es superior a Mc y Mt, no tiene técnicas literarias extraordinarias ni tendencias teológicas especiales. En este contexto se escriben buenos comentarios y estudios, como los de E. Klostermann, A. Schlatter, M. J. Lagrande y el J. Schmid. Este último fue traducido al español y, junto al comentario de J. Leal, ha sido el exponente más actualizado de la exégesis moderna en el campo de lengua española.

Respecto a Hch sigue preocupando el problema de las fuentes (cf. B. Weiss, M. Sorof, P. Feine, F. Spitta, C. Clemen, J. Jüngst, H. H. Wendt, etc.), sobre el que se escribió mucho sin que se llegara a resultados satisfactorios. Más éxito tuvieron los que se dedicaron al estudio del texto alejandrino y occidental (cf. F. W. Blass, Th. Zahn, E. Nestle), campo en el que dieron pasos importantes. Naturalmente se sigue estudiando el importante problema del valor histórico-teológico de la obra, heredado del siglo anterior. Para Bultmann la obra de Lc es decadente y constituye una pieza importante del protocatolicismo. Otro autor que ha influido mucho en el estudio posterior fue M. Dibelius. En una serie de artículos [1] publicados entre los años 1923 y 1949 defiende el carácter teológico y no histórico de los discursos de Hch, que se deben a la imaginación literaria del autor de Hch.

Por el contrario, para la corriente conservadora, que tiene su mejor exponente en A. Wikenhauser (1883-1969), la obra tiene valor histórico. Intentando conciliar ambos puntos de vista, escribe H. J. Cadbury, gran experto en Hch y uno de los precursores de la Historia de la Redacción, en la obra colectiva *The Beginnings of Christianity;* se trata de una obra en cinco volúmenes editados por F. J. Foakes Jackson y K. Lake entre los años 1920 y 1933, que constituye el *magnum opus* de la contribución británica y americana a la investigación de Hch [2]; a pesar de algunos aspectos superados, la obra continúa siendo un instrumento de trabajo indispensable para el estudioso de Hch.

2. *La unidad de Lc-Hch*

El fruto más importante de esta época fue obra de W. Hillmann, R. Morgenthaler y H. J. Cadbury, que estudian el estilo y doctrina de Lc-Hch, llegando a la conclusión de que tienen un mismo estilo y teología y que, por ello, forman una unidad literaria y teológica que ha de ser estudiada conjunta-

[1] Han sido reunidos y publicados en la obra *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (1951), traducida al inglés, *Studies in the Acts of the Apostles* (Londres 1956).

[2] W. Gasque, *A History of the Criticism of the Acfs of the Apostles* (Tubinga 1975) 183.

mente [3]. En este contexto nace el interés por la teología de Lc-Hch, uno de cuyos primeros frutos es el estudio que en 1926 publicó Heinrich von Baers sobre el Espíritu Santo [4], con lo que se convierte en uno de los precursores de la Historia de la Redacción, aunque la obra tuvo poca acogida en su tiempo; igualmente E. Lohmeyer estudia la teología de Galilea en esta perspectiva [5].

3. *Historia de la Redacción*

Fue en los años 50 cuando este punto de vista atrajo la atención, ocupando el centro del interés exegético neotestamentario durante dos decenios, gracias a los estudios de Vielhauer, Haenchen y especialmente Conzelmann, hasta el punto de que por los años 60 esta temática, en palabras de Van Unnik, se convierte en el *vórtice del ciclón* [6] por sus implicaciones teológicas eclesiales. Abrió el debate un artículo de Ph. Vielhauer en 1950 [7], en el que, inspirándose en Dibelius, estudia la teología de Lc-Hch, llegando a la conclusión de que es antipaulina y que no refleja la del apóstol Pablo sino la del protocatolicismo. Poco después, en 1954, H. Conzelmann desarrolla y matiza esta visión en su obra *El centro del tiempo* y de forma parecida E. Haenchen en su comentario a Hch [8]. Conzelmann, aplicando el método de *Historia de la Redacción*, afirma que Lc-Hch sustituye la escatología cristiana por un esbozo de historia de la salvación, dividida en tres períodos, en el contexto del protocatolicismo. Este punto de vista tuvo una gran acogida inicial, hasta el extremo de que algunos empezaron a llamarlo «clásico» (Cullmann, Pannenberg, Wilcken), pero pronto aparecieron posturas críticas, que lo matizan o niegan (Robinson, Flender, Schmithals...), poniendo de relieve que el tema del camino no es original de Lc y especialmente que todavía no estaba maduro el estudio para hacer una síntesis.

[3] La unidad de ambas obras ya fue afirmada por J. Lightfoot en 1679, pero con poca acogida.

[4] *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart 1926).

[5] E. Lohmeyer, *Galiläa und Jerusalem bei Lukas* (Gotinga 1936) 41-46.

[6] *Luke-Acts, a Storm-center in Contemporary Scholarship,* en Keck-Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (Nashville, Nueva York, 1966) 15-32.

[7] *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte,* EvT 10 (1950-51) 115.

[8] *Die Apostelgeschichte* (Gotinga 1956).

4. *El momento actual*

La obra de Conzelmann ha determinado la investigación lucana posterior, dando lugar a una gran cantidad de trabajos monográficos sobre los diversos aspectos de la teología de Lc-Hch, en los que el interés por la escatología, que fue el centro durante los años 50, se desplazó a la eclesiología en los años 70, ocupando siempre un lugar importante la cristología, destacando los comentarios a Lc de H. Schürmann, E. Rasco, J. A. Fitzmyer, I. H. Marshall y otros, y los comentarios a Hch de I. H. Marshall, J. Roloff, G. Schneider y A. Weiser. Junto a esto se sigue estudiando la problemática histórico-teológica, prestándose mayor atención por parte de todos a los aspectos históricos y teológicos. Hoy día, junto al grupo radical, que continúa negando valor histórico, otros autores intentan presentar a Lc como historiador y teólogo a la vez (cf. F. F. Bruce, I. H. Marshall, A. George, J. Dupont).

El método dominante ha sido el histórico-redaccional, pero junto a éste también se están empleando otros métodos literarios modernos, especialmente el estructuralismo cf. P. Bossuyt / J. Radermakers, W. S. Kurz, D. Mínguez, R. C. Tannehill.

5. *Nuestra selección*

Ofrecemos la traducción de cinco trabajos de las diversas épocas. En primer lugar unas páginas de las obras de H. von Baer *(El Espíritu Santo en los escritos humanos)* y de E. Lohmeyer *(Galilea y Jerusalén en los Evangelios)*, ambos exponentes de los estudios teológicos en los años anteriores a la Historia de la Redacción.

El artículo de M. Dibelius *(Pablo en el Areópago)* es uno de los más importantes del autor y ha tenido mucha influencia posteriormente.

Finalmente presentamos dos artículos de los promotores de la Historia de la Redacción, el artículo de Ph. Vielhauer de 1950 *(Sobre el «paulinismo» de Hechos)*, y otro de H. Conzelmann *(El lugar de Lucas en el desarrollo del cristianismo primitivo)*, en que resume el autor sus puntos de vista años después de iniciarse la corriente.

NB. Sobre Lc-Hch ya existe traducción española de los siguientes artículos y obras de interés:

J. Borremans, *El Espíritu Santo en la catequesis evangélica de Lucas*, Selecciones de Teología 10 (1971) 286-293 cf. Lumen Vitae 25 (1970) 103-122; H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas* (Fax, Madrid 1974); J. A. Fitzmyer, *El Evangelio según Lucas*, 3 vols. (Cristiandad, Madrid 1986-1988); A. George, *La construcción del tercer Evangelio*, en Selecciones de Teología 9 (1970) 62-65; cf. ETL 43 (1967) 100-129; W. J. Harrington, *El Evangelio según san Lucas* (Studium, Madrid 1972); K. Löning, *Lucas, teólogo de la historia de la salvación concluida por Dios*, en J. Schreiner, *Forma y Propósito del Nuevo Testamento* (Herder, Barcelona 1973) 236-268; J. Schmid, *El Evangelio según san Lucas* (Herder, Barcelona 1968); Ph. Vielhauer, *Historia de la Literatura Cristiana Primitiva* (Sígueme, Salamanca 1991).

EL ESPÍRITU SANTO EN LOS ESCRITOS LUCANOS*

Heinrich von Baer

Al intentar dar un juicio sintetizador de la concepción acerca del Espíritu Santo, tal como aparece en los escritos lucanos, hay que partir del acontecimiento de Pentecostés, es decir, de la figura del Espíritu Santo, que Lc describe actuando en los discípulos y en las comunidades después de la fiesta de Pentecostés. Para destacar debidamente la concepción propia que se ha formado el autor de la obra lucana de la esencia de esa fuerza divina, tenemos que extraer de los relatos, en la medida de lo posible, la experiencia que se ha tenido que formar Lc mismo del Espíritu Santo. En efecto, el Espíritu Santo es para él una fuerza viva que obra entre sus contemporáneos y no algo del pasado, de lo que Lc sólo podría dar su juicio sirviéndose de la tradición. Dado que Lc se muestra en su manera de describir como un autor auténticamente empírico, para quien son decisivos los síntomas y las formas exteriores de manifestarse el Espíritu Santo con su presencia y fuerza, es importante partir de estos síntomas.

La primera impresión general que producen todas las manifestaciones obradas por el Espíritu Santo, es la de una fuerza avasalladora que se manifiesta en las formas más distintas. Hechos portentosos, «dynameis», obras milagrosas y señales, «térata kai sēmeia», son efectos de esa dýnamis. Aquel de quien se apodera queda capacitado para obrar los mayores hechos milagrosos; las puertas de la cárcel se abren por sí mismas, en el mar no puede pasarle nada, es inmune contra la mordedura

* Texto original: *Der Heilige Geist in den Lukasschriften* (Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament 3, Folge 3. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1926) 205-210. Traducción de Miguel Rodríguez Ruiz.

de serpientes. El hablar en lenguas y los éxtasis son señales de la abundancia de esa fuerza que se apodera de los discípulos de Jesús. Los relatos de Hch no valoran tales manifestaciones del Espíritu como vivencias psíquicas y elevaciones sobrenaturales del individuo, sino como síntomas de fuerza sobrenatural. No se narran sólo curaciones y resurrecciones de muertos, sino también transmisiones de poder que parecen puramente mágicas de Pedro y Pablo. Maravilloso y poderoso es ese Espíritu que se ha posado sobre los apóstoles en la forma de lenguas de fuego.

Si nos quedásemos aquí, sin ir más allá, tendríamos que sacar la conclusión de que, si Lc ha sufrido influjo de la religiosidad propia de círculos paganos, no se trataría de la religiosidad de las comunidades de los Misterios, más elevada y de un carácter individualista, sino el de concepciones primitivas que simpatizan con la superstición más vulgar.

Tal juicio sería una prueba evidente de que no habríamos percibido siquiera lo más mínimo de la importancia que atribuye Lc al Espíritu Santo. Todos los relatos, en la medida en que no contienen otro sentido especial, como por ejemplo la visión de Pedro o el hablar en lenguas el día de Pentecostés, etc., aparecen sólo valorados como manifestación de la fuerza (del Espíritu Santo), sin que aparezca un interés narrativo especial por el acontecimiento milagroso en sí. Las curaciones que tuvieron lugar por medio de Pedro y Pablo aparecen mencionadas con frecuencia sólo de forma sumaria, Hch 5,12-16; 19,11s. Se podría creer que Lc no conoce algo más preciso. Puede que sea así, pero si examinamos en el contexto del plan general de Hch aquellos milagros que Lc expone más detalladamente, podemos comprobar que, con unas pocas excepciones, los acontecimientos narrados son importantes para el curso de la narración. Lc quiere que el efecto que tales relatos de acontecimientos extraordinarios de las primeras comunidades han producido en él lo produzcan también en Teófilo. Tales narraciones deberían demostrar a Teófilo que es Dios mismo quien en tales hechos ha dado un testimonio en favor de los discípulos, así como Jesús había sido acreditado durante su vida pública por medio de los milagros, Hch 2,22. De este modo aparecen los discípulos hacia afuera como aquellos que se han hecho cargo de la herencia de Jesús el día de Pentecostés en la tierra: su poder de hacer milagros. Así como éste estaba a disposición de Jesús, en cuanto Mesías y Redentor, así

ayuda también el Espíritu, que llenó a los discípulos, en la tarea de anunciar la obra salvadora del Señor.

Desde este punto de vista se echa de ver la verdadera importancia del acontecimiento de Pentecostés. No es sólo una fuerza de poder ilimitado lo que impulsa a los discípulos, sino también este Espíritu es el órgano de la voluntad salvadora de Dios y del Señor elevado (a la diestra de Dios), que ha elegido a los discípulos en su servicio y los ha dotado de la fuerza maravillosa para la predicación. El Espíritu, que realiza el plan salvífico de Dios, es el que conduce y lleva a las comunidades y a quien les están subordinados los carismas, como el de la curación de enfermos, el de la glosolalia, etc., en cuanto dones especiales. Esa maravillosa concepción que atraviesa de un extremo a otro toda la obra lucana, considera al Espíritu Santo como su fundamento. El que sea el Espíritu Santo la fuerza que conquista para Dios al mundo, y no, por ejemplo, el Mesías, tiene su explicación en los hechos y no encuentra analogía alguna en el mundo helenístico. Detrás del Espíritu de Pentecostés se encuentra el Dios de la Historia, que funda un nuevo pueblo de Israel.

Precisamente no aparece este Espíritu de Jesucristo en los escritos lucanos en manera alguna con los caracteres de un espíritu de éxtasis místico, pues este último sirve para la elevación del individuo a la felicidad divina y a la divinización, mientras el acontecimiento de Pentecostés, incluidas sus formas extáticas, está en función del fin práctico de la misión y expansión del reinado de Dios. Por esta razón hay que dudar de que Lc mismo haya tenido vivencias extáticas [1], dado que

[1] Lc subraya sin duda el carácter pneumático de la profecía. Las palabras proféticas como las citas de los salmos son dichos del Espíritu Santo, subrayándose así el origen divino de estas palabras. Los profetas, lo mismo que los discípulos, hablan y actúan en virtud de la fuerza divina del Espíritu. Por razones muy distintas trata Filón p. e. de presentar a Moisés como un éxtatico. El éxtasis en sí mismo tiene para él valor, dado que no sólo contiene una revelación de la voluntad divina, sino que eleva al profeta a una esfera superior, por lo cual se convierte éste en verdadero sabio. No es sólo ya un órgano de Dios, sino que se ha convertido incluso en un ser de un orden superior. Cf. Filón, *De vita Mosis* II,M. 163s, C-W. 1888ss. Cf. los pasajes citados por Leisegang, *Der Heilige Geist* I, p. 152ss, también Bousset, *Die Religion des Judentums*, pp. 417-426, y Windisch, *Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum* 1909, pp. 60-62 y 83. El concepto de inspiración de Lc corresponde, por el contrario, más bien al de la profecía veterotestamentaria.

sólo las describe en su forma exterior. El que les haya dado más importancia que Pablo puede deberse a que Lc ha observado ese fenómeno en destacados representantes del cristianismo, como Pablo, y las ha considerado como algo específicamente cristiano.

Los historiadores de las religiones ven la glosalalia como una característica de las comunidades helenísticas, aunque el éxtasis que se manifiesta en la glosolalia apenas si se puede documentar en el mundo grecopagano. Tampoco Pablo parece haber conocido ninguna glosolalia pagana, 1 Cor 12,2. Estos fenómenos pueden haber aparecido igualmente en la comunidad primitiva, aunque sin duda se los habrá apreciado en el mundo judío de forma distinta que en Corinto.

Si comparamos los resultados de nuestra investigación con los de Leisegang [2], podemos comprobar que no coincidimos con él ni en un solo punto de los que aduce. Nuestro estudio del hecho de la concepción (de Jesús) nos ha llevado a la convicción de que no se encuentra rastro alguno de relación con el «motivo griego de la concepción de la deidad en el alma humana», precisamente porque se trata (en Mt y Lc) de la concepción y nacimiento físico de un niño y no de un oráculo o de una predicción. Tanto en Mt como en Lc es el Espíritu Santo la fuerza que como hipóstasis impersonal de Dios, sin intervención alguna de José, produce de modo maravilloso la nueva vida en María. El pensamiento griego de Lc se manifiesta en el texto lucano en el hecho de que la filiación divina del niño se funda por medio de esa concepción. La misma manera de pensar muestra también Lc en su formulación de la voz celeste durante el bautismo de Jesús.

La imagen del bautismo de fuego no tiene nada que ver con la imagen del bautismo con el Espíritu; es el juicio con fuego que ejecutará aquel que debe venir después de Juan.

No hemos podido constatar el pensamiento de una tríada de dioses en el relato del bautismo (de Jesús) en el Jordán, sino, más bien, la concepción de la nueva alianza en el Espíritu Santo, que ha sellado Dios por medio de este hijo suyo con la humanidad pecadora.

[2] Leisegang, *Pneuma Hagion*, p. 142.

En la versión lucana del *logion* del pecado contra el Espíritu Santo hemos encontrado la concepción histórico-salvífica de épocas, que yace en la base de la estructura de toda la obra lucana. Una supresión del nombre de Dios por el del Espíritu Santo no ha podido tener lugar de ningún modo, pues no se puede probar de ninguna manera que originariamente se haya mencionado el nombre de Dios como la fuerza con la que Jesús ha expulsado los demonios.

En Hch aparece, es verdad, el nombre de Jesucristo el Señor como la fuerza por la que los discípulos obran los milagros, pero esa designación ni está en contradicción con el concepto de Espíritu Santo ni aparece eliminada por ésta.

Lc supone ciertamente una conexión del Espíritu de Pentecostés con el Espíritu que reposaba sobre Jesús así como también con el espíritu profético, pero no una inmediata continuidad, como si las manifestaciones del Espíritu Santo de una época salvífica se pudieran derivar de las de la anterior. Se dan, por tanto, también, en parte, nuevos síntomas, que caracterizan la aparición del Espíritu de Pentecostés. Las circunstancias de las manifestaciones del Espíritu Santo en la última etapa salvífica caracterizan a ésta como la definitiva, a la que únicamente han de seguir el juicio final y el retorno de Jesús para establecer su reino final. Con el día de Pentecostés ha comenzado el último tiempo, que fuera profetizado por Joel, por lo cual ha sido considerado el Espíritu, que actuó en los apóstoles, como un cumplimiento de la profecía escatológica judía. Si el relato de Pentecostés, según esta cita de Joel, hubiera sido ideado, como supone Leisegang [3], tendría que haber sido construido de forma totalmente diferente a como ha sido transmitido.

Lc concede la mayor importancia a la historicidad de los hechos narrados, porque se trata de hechos salvíficos, gracias a los cuales se dejan explicar las fuerzas que estaban vivas entre los cristianos de su tiempo. Si su fantasía ha tenido su parte en el relato de Pentecostés, es sólo en el desarrollo del material ya existente, p. e. Lc puede haber ampliado la lista de pueblos. La expresión «πλήρης πνεύματος ἁγίου» u otras semejantes no apuntan a una manera de concebir el Espíritu de forma sustancialista, sino que pueden muy bien significar el

[3] Leisegang, *Pneuma Hagion*, pp. 129s.

Espíritu como Fuerza, Dýnamis. El verdadero contenido de esta fuerza se contiene en el hecho de que ésta es el Espíritu de Jesucristo, el Señor glorificado.

Lc ha sido el primer autor cristiano en presentar el acontecimiento en estas comunidades cristianas como una parte o fragmento del gran plan salvífico de Dios en su obra. Sin duda alguna se trata de pensamientos que desde el principio han jugado un gran papel en la joven cristiandad, sin embargo hay que destacar que precisamente el griego Lucas ha hecho idea dominante de su obra no el motivo individualista de la liberación subjetiva de las trabas de la corporeidad terrena, sino el hecho objetivo, anclado en la Historia de la Salvación, de la liberación del mundo de sus pecados y su superación por la fuerza del Espíritu Santo. De aquí podemos hacer conclusiones acerca de su religiosidad personal, que consiste en ver en el Dios, que interviene en la historia para salvar a la humanidad pecadora, al dador del Espíritu Santo. En su vocabulario como en su mundo conceptual depende Lc con frecuencia conscientemente de los LXX, por lo cual es también para él el Dios del pueblo de Israel, que ha enviado al Espíritu Santo, el Espíritu del Señor glorificado, en este momento para conquistar el mundo pagano, después de haberse mostrado su pueblo indigno de su amor solícito. A favor de este Kyrios, que ha realizado por medio del Espíritu una marcha triunfal desde Jerusalén hasta Roma, hace Lc propaganda en sus dos escritos dirigidos a Teófilo.

GALILEA Y JERUSALÉN EN LOS EVANGELIOS*

Ernst Lohmeyer

[Ofrecemos las páginas que tratan de Lc]

Se entra en otro ámbito cuando se somete a nuestro estudio el plan del evangelio de Lc; sin embargo, también Lc se apoya en el relato de Mc, al menos parcialmente. Un signo externo de ello es la distribución del material tradicional: 3,1-9,50 se desarrolla en Galilea; 9,51-18,14, mayormente en Samaría; 18,15-24,53, en Judea y Jerusalén. Cada región tiene, por tanto, su parte correspondiente en la tradición, y ninguna tiene, por su volumen, una prioridad relevante respecto a las otras. También responde a ello el conocido sincronismo (3,1), que enumera una tras otra casi todas las regiones políticas de Palestina.

Todavía más significativo es el modo en que Lc modifica el plan del evangelio de Mc. También comienza con la actividad de Jesús en Galilea, pero a continuación le lleva a Nazaret. Aquí, no sólo se rechaza a Jesús, sino que se le intenta despeñar por el barranco de la montaña. Es claro que la ciudad paterna le ha repudiado, haciéndose rea del Salvador. Sin embargo, en principio Lc sólo ve en ello el motivo por el que Jesús se traslada a Cafarnaún; desde ahí puede ya seguir totalmente el hilo del relato de Mc. Pero ya al final del largo primer día, al que en Mc sigue un recorrido por Galilea, se dice aquí (4,44): «Y predicaba en las sinagogas de *Judea*» [1]; y en la

* Texto original: *Galiläa und Jerusalem in den Evangelien* (FRLANT NF 34. Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1936) pp. 41-45 y 46. Traducción de José P. Tosaus.

[1] Según ℵ B C y otros; la lectura «Galilaías» en A D Δ θ es más bien una armonización.

curación del paralítico (Mc 2,1-2), Lc hace estar presentes a «fariseos y doctores de la ley» que «habían venido de todas las aldeas de Galilea y Judea y de Jerusalén». Aquí el marco geográfico de Mc queda desbordado. Esto mismo sucede también después. La descripción de Mc 3,7-9 ha sido despojada de su secreto significado escatológico; faltan los nombres de países más importantes para Mc, Galilea y Perea, también Idumea, quedando sólo «toda Judea y Jerusalén y la región de Tiro y Sidón». Esta multitud escucha sólo el gran discurso del llano (6,17-19.20-49). Pronto tiene lugar el milagro de la resurrección en Naín (7,1117), y esta noticia se extiende primero «por toda Judea», después por todos los «alrededores» [2]. Los viajes a Tiro y Sidón, a la Decápolis, a las aldeas de Cesarea de Filipo desaparecen; sólo se nombra todavía a Betsaida, junto al mar de Galilea. La amplia Galilea de Mc queda empequeñecida, pero a cambio se ha ganado un nuevo ámbito: Samaría.

En 9,51 se dice gozosamente: «Sucedió que, como se iban cumpliendo los días de su asunción [3], él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén». En este pasaje, cuando sólo se ha recorrido un tercio aproximadamente del evangelio, se destaca el destino, Jerusalén. No ha sido introducido repentinamente; el relato de la transfiguración, que para Mc había revelado clarísimamente la santificación de Galilea, contiene en Lc el rasgo de que ambas figuras celestiales hablan con Jesús de «su partida, que iba a cumplir en Jerusalén» (9,31). La expresión se refiere ciertamente a la pasión, muerte y resurrección de Jesús, como Mc 8,31ss; también Lc trae inmediatamente antes el mismo anuncio claro de la pasión (9,22s). Pero que este anuncio oculte esta «partida» es significativo: sobre el camino de subida a Jerusalén se cierne sin duda la sombra amenazante de la pasión y la muerte; pero Jerusalén es también una meta fijada por Dios, a la que Jesús vuelve clara y obedientemente su rostro. El camino lleva a Jesús por Samaría y, si bien este camino es difícil de imaginar —pues todavía en 17,11

[2] No se sabe exactamente si se trata de los alrededores de Judea o de Naín; en el primer caso se aludiría más bien a Galilea, considerándola simplemente como «alrededores» de Judea; en el segundo caso, más verosímil, Judea sería para Lc más importante que Galilea.

[3] «en tô symplêrousthai tas hêmeras tês analêmpseôs autou»; sobre esta expresión oscura cf., últimamente, K. Lake en: Beginnings of Christianity IV 16 sobre Hch 2,1. La «asunción» significa, según la explicación precedente, que sigue siendo incierta, la *ascensio* de Hch 1.

Jesús sigue «atravesando Samaría y Galilea»—, sin embargo, hay así, en Lc, un período samaritano de la historia de Jesús, que está en pie de igualdad con el galileo. Esto aparece en algunas particularidades: en Galilea fueron llamados los doce apóstoles, en Samaría, los 70; según Mc Jesús se defendió allí contra la acusación de obrar con el poder de Belcebú, según Lc lo hizo aquí; allá resuena el sermón del llano, aquí el gran discurso del c. 12. En 13,22 se encuentra de nuevo Jerusalén como meta; en 13,33, aparece también el sentido último de esta meta: «No cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén». Pero se añade también, a continuación, el lamento sobre Jerusalén, que indica tanto la culpa de la ciudad como el amor de Jesús por ella; y tras él aparece una meta luminosa y reconciliadora: «Os digo que no me volveréis a ver hasta que llegue el día en que digáis: "¡Bendito el que viene en nombre del Señor!"». A partir de 18,15 Lc narra las escenas que Mc había trasladado a Judea y Perea; para él parecen pertenecer claramente a Samaría, excluyendo en este punto una actividad de Jesús en Judea. Pero, ¿con cuánta frecuencia había sido ya nombrada Judea, o bien el hecho de que Jesús enseñara allí en las sinagogas (4,44)?, ¿y qué otra cosa es Judea sino su capital, Jerusalén?

Así pues, desde 18,31 Lc sigue de nuevo el relato de Mc. Ante Jericó se indica por última vez la meta: «Mirad que subimos a Jerusalén». Con ella se conecta por tercera vez el anuncio de la pasión; pero dos rasgos muestran con toda claridad que tras este objetivo inmediato hay otro ulterior, igualmente unido a Jerusalén. En 19,11-27, cuando «estaba él cerca de Jerusalén, y creían ellos que el Reino de Dios aparecería de un momento a otro», Lc intercala la parábola del señor que marchó a un país lejano y entregó diez minas a sus criados. En esta parábola queda insertado también otro motivo, el de que «sus ciudadanos le odiaban y no querían que reinara sobre ellos». Este motivo sólo se tiene en cuenta al centrar la ocasión del relato; también cierra la parábola: cuando el señor vuelve después de una larga ausencia, hace ajusticiar a los «enemigos, que no querían que yo reinara sobre ellos» (19,27). La intención de este motivo es clara: Jesús es el legítimo soberano de Jerusalén y, si sus ciudadanos ahora tampoco quieren tenerlo por rey, regresará, volverá a tomar posesión de su imperio y juzgará a sus opositores. También es lógico que Lc omita la profecía de Mc 14,28 y modifique significativamente la palabra del ángel en Mc 16,7: «Recordad cómo os habló cuando estaba

todavía en Galilea, diciendo: "Es necesario que el Hijo del hombre sea entregado en manos de los pecadores"». Es igualmente lógico que las apariciones del Resucitado sólo tengan lugar en Jerusalén y sus alrededores y terminen en la ascensión al cielo, que ocurre sorprendentemente junto a Betania.

De este modo, se encuentra aquí, de hecho, otro plan de la vida de Jesús, aunque en secciones amplias se mantiene el modelo y la presentación del evangelio de Mc. Pero tampoco es aquí lo característico las divergencias de hecho, sino la perspectiva teológica vinculada a Jerusalén. Se ha dicho en honor de Lc que ya desde el principio (2,1; 3,1) ha puesto sus ojos en la amplitud del Imperio Romano como futuro solar del Evangelio. Más claro todavía resulta que, a la vez, los dirige hacia la capital judía, como lugar en que Jesús llegará a ser rey. Enumero sólo unos pocos datos en este sentido: cuando el ángel anuncia a María el nacimiento de un hijo, promete para él (1,32s):

Éste será grande y se llamará Hijo del Altísimo,
y el Señor le dará el trono de David, su padre,
y reinará sobre la casa de Jacob para siempre,
y su reino no tendrá fin.

El Magnificat canta el «auxilio a Israel su siervo... como había prometido a nuestros padres» (1,54s); el ángel del relato de la natividad anuncia al salvador de todo el pueblo, «que es el Mesías, el Señor o también con el siro-palestinense: el Mesías del Señor en la ciudad de David». Se puede relativizar la importancia de estos textos, señalando la profecía de Simeón (2,31s): «Luz para alumbrar a las naciones y gloria de tu pueblo, Israel». Ciertamente, ambos aparecen juntos, pero sólo el último precisa la perspectiva lucana de la vida de Jesús. Además, inmediatamente sigue la palabra (2,34): «Está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel», y la escena con la profetisa Ana como ejemplo de «todos los que aguardaban la redención de Jerusalén». En todo caso, tales expresiones se encuentran en los antecedentes de Lc; y, si por ello no resultan menos significativas, al menos podría ser que aquí hable a través de Lc una fuente jerosolimitana o marcadamente judía. Pero también en el cuerpo central del evangelio se encuentra la misma idea. Sólo enumero algunos textos explícitos: la transfiguración se convierte en una interpretación celestial previa de un «éxodo» jerosolimitano (9,31), como ya fue puesto de relieve. Los discípulos aguardaban, al aproximarse a Jerusalén,

que «pronto despuntara el Reino de Dios» (19,12); con la parábola siguiente, Jesús sólo rechaza este «pronto», en cambio confirma que Jerusalén es la sede ancestral de su reino. En el discurso apocalíptico ha desaparecido un motivo principal de Mc: ya no se encuentra «la abominación de la desolación» donde no debe, profanando así el santuario, sino que Jerusalén es cercada por ejércitos (21,20), es «pisoteada por los gentiles, hasta que lleguen a plenitud los tiempos de los gentiles». Aquí, las tribulaciones de la ciudad santa corresponden completamente a los dolores de parto del tiempo final, que llegarán a su fin con la venida del Hijo del hombre; Jerusalén sufre como sufren los creyentes, y a ella como a éstos se acerca la redención (21,28; cf. 2,28). También en la historia pascual de los dos discípulos que abandonan abatidos Jerusalén y regresan caminando a Emaús, se encuentra la esperanza, desde luego quebrantada por la muerte de Jesús, de que él fuera «el que salvara a Israel» (24,21). Es la idea familiar y consagrada por la tradición acerca del Mesías del pueblo judío, que lleva a cabo su obra en Jerusalén.

[...]

Lc cuenta la historia de Jesús de tal modo, que todas las regiones de Israel conforman proporcionalmente el escenario de la actividad de Jesús. Como más tarde enseña Hch (p. e. 10,37): «Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea, comenzando por Galilea, cómo Dios a Jesús de Nazaret le ungió con el Espíritu Santo y con poder, y cómo él pasó haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el Diablo», así también le acusan en Lc 23,5 los Sumos Sacerdotes ante Pilato: «Solivianta al pueblo, enseñando por toda Judea, desde Galilea, donde comenzó, hasta aquí». De hecho, Galilea es para Lc sólo el principio; Jerusalén, término y cumbre de su obra. Y también esta concepción biográfica reposa sobre la fe escatológica de que Jesús es el legítimo rey de Israel, que levanta el trono de su padre David, el salvador de Israel.

[...]

PABLO EN EL AREÓPAGO*

Martin Dibelius

La escena del libro de los Hch en la que Pablo predica al pueblo de Atenas (17,19-34) indica, y es su intención hacerlo, un punto culminante del libro. El relato completo de la escena lo testifica: el discurso en el Areópago es el único discurso recogido por el autor que es predicado a los gentiles por el apóstol de los gentiles. Es más, las peculiaridades del estilo y la abundancia de temas que aparecen comprimidos en pocos versículos confieren al relato una particular importancia.

Los intentos de interpretación de este discurso en las últimas décadas están marcados, a mi parecer, por el hecho de que los que han querido explicarlo han tenido siempre en mente una tesis histórica o literaria. Por un lado, han querido probar que Pablo pronunció realmente este discurso o que pudo haberlo hecho. En este caso la preferencia es usar las cartas y el medio ambiente del Pablo histórico como lo que proporciona la mejor prueba por la que interpretar este discurso; es el punto de vista de Ernest Curtius, Harnack, Alfred Wikenhauser, Eduard Meyer [1]. O el discurso en el Areópago es explicado como una inserción, el trabajo de un redactor del libro de los Hch, de modo que no nos sorprenderíamos al encontrar que contiene contradicciones y pasajes que no están

* Texto original: *Paul in the Areopagus*, en H. Greeven (ed.), *Studies in the Acts of the Apostles* (Londres, SCM Press LTD, 1956) 26-77. Traducción de José M.ª Bravo Aragón.

[1] Ernst Curtis, «*Paulus in Athen*», *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1893, 935-938; Adolf Harneack, «*Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprüngl. Bestandteil der Apg.?*» *Texte und Untersuchungen*, 1913, 39; Alfred Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert*, 1921, 390-94; Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, 1923, 89-108.

tan en armonía con otras partes del libro. Así lo consideran p. e., Eduard Norden y Alfred Loisy [2]. Mi investigación procede aplicando un método contrario; miraremos primero el significado del discurso y después su historicidad e importancia en el libro de los Hch.

El discurso puede ser aislado de esta manera evidente: hay una muy clara organización que muestra inmediatamente el significado; los grupos de temas, algunas veces comprimidos en una o dos frases, forman el contenido, pero la elección de las palabras y el modo en el que las ideas están expresadas es tan característico que, con la sola excepción del versículo 26, no tenemos duda sobre qué ideas deben ser asociadas con él y marcadas en la explicación.

I

En la *introducción* (vv. 22, 23) los atenienses son reconocidos como un pueblo religioso, *kata panta hōs deisidaimonesteroi*. El altar, con su bien conocida inscripción *agnōsto theō*, se menciona como muestra de su celo religioso. El propósito real del discurso es hacerles conocer al dios desconocido. La exposición sirve a este propósito con sus tres temas principales:

I. Dios Creador y Señor del mundo, no necesita templos, porque no necesita nada (vv. 24, 25).

II. Dios creó a los hombres para que lo buscasen (vv. 26, 27).

III. La relación de los hombres con Dios —son «descendencia de Dios»— excluiría todo culto a los ídolos (vv. 28, 29).

Sigue la *conclusión:* Dios ordena que se predique el arrepentimiento a los hombres, porque el Día del Juicio está a las puertas. Dios juzgará al mundo por un hombre a quien ha resucitado de entre los muertos (vv. 30, 31).

Vemos que es un sermón monoteísta y que sólo la conclusión lo hace cristiano. Sólo al final se menciona la gracia de Dios, y ello por implicación, ya que la palabra como tal no

[2] Norden, *Agnostos Theos,* 1913, 3-83; A. Loisy, *Les Actes des Apôtres,* 1920, 660-84. Tenemos que hacer constar que nuestra comprensión del discurso del Areópago es deudora de este último libro.

aparece; los términos son simples: *tous khronous tēs agnoias huperidōn*. Sólo al final encontramos alguna referencia al juicio, a Jesús y a su resurrección. Y según el texto más fidedigno, el nombre «Jesús» no se menciona. En cualquier caso, el contexto específico cristiano del discurso está presente sólo en los dos últimos versículos. Esto ciertamente es extraño y necesita una explicación.

Una interpretación del discurso en el Areópago debe comenzar por el segundo tema, vv. 26.27. Son las únicas palabras en el discurso cuya importancia y relación con el contenido no son inmediatamente obvias. Sin embargo, la explicación del discurso depende en gran medida de la interpretación de estas palabras. Las leemos como sigue: *epoiēsen te ex henos pan ethnos anthrōpōn katoikein epi pantos prosōpou tēs gēs, horisas prostetagmenous kairous kai tas horothesias tēs katoikias autōn, zētein ton theon, ei ara ge psēlafēseian auton kai heuroien, kai ge ou makran apo henos ekastou hēmōn huparkhonta*. Hay alguna duda sobre el texto tal y como ha sido usado hasta ahora. A pesar de importantes variantes en el texto dado aquí, dos pasajes deben considerarse como fidedignos [3]. En otros dos pasajes *(ex henos y tas horothesias)*, el problema del texto sólo puede ser resuelto si encontramos una explicación propia del discurso.

Pablo está hablando de la *descendencia uniforme* de la raza humana; todos los hombres vienen de una fuente. Pero, ¿quién son «todos»? *pan ethnos* debe ante todo ser tomado para aplicarlo a «toda nación de hombres», pero la traducción «la entera raza humana» también es posible, porque en esta conexión [4] es bastante permisible omitir el artículo donde *pas*

[3] En vez de *prostetagmenous*, encontramos *protetagmenous* en D (pero no en d) y en otros testimonios menores. Aparentemente es un cambio que tiene la intención de establecer el significado de la frase como indiscutiblemente «histórica», porque sólo cuando *kairoi* significa épocas de las naciones esa «predestinación» tiene algún sentido. En vez de *ton theon*, los textos occidentales tienen *to theion* y las correspondientes correcciones en el v. 27. Sin embargo, los textos occidentales no son unánimes en la estructura de la palabra, y el llamado texto-koiné ofrece *ton kyrion;* así ambos *theion* y *kirion* presuponen que había originariamente un *theon*, y el neutro *theion* surge del v. 29. Allí es apropiado. Aquí, donde estamos pensando en el verdadero Dios personal, es más idóneo el masculino.

[4] Cf. Hch 2,36 *pas oikos Israēl,* Rom 11,26 *pas Israēl* y, si estos ejemplos son rechazados por su hebraísmo, Ef 2,21 *pasa oikodomē* y la inscrip-

significa «entero». Un ejemplo se ofrece en las palabras que siguen inmediatamente, ya que la frase *epi pantos prosōpou tēs gēs,* que es de origen antiguo (más tarde corregida en *pan to pr.),* significa desde luego «en toda la faz de la tierra». Pero ¿de qué existencia en la faz de la tierra está hablando el autor? ¿Quiere decir las naciones o la raza humana? ¿Está hablando de la humanidad universal? ¿Está pensando históricamente en el sentido del AT, en el que una familia —primero la de Adán y, después del diluvio, la de Noé— es considerada como el origen de muchos y variados tipos de pueblos? ¿O está pensando helenistamente en el sentido de la filosofía del Iluminismo, en el que la humanidad era vista en forma cosmopolita como la suma de los habitantes de la tierra? Subyaciendo al problema de la exégesis está, como nosotros lo vemos, la cuestión decisiva de los principios que presupone el discurso.

No siempre se ha visto en la exégesis que la siguiente dificultad esté asociada a esta cuestión vital. Dios ha ordenado *prostetagmenous kairous* y *tas horothesias tēs katoikias autōn.* Cualquiera que pensara previamente en los pueblos de la tierra pensará también en ellos aquí. Inmediatamente haría referencia con «los límites de su territorio» a los límites de las diferentes naciones (ver Dt 32,8). En este contexto los *kairoi* son más difíciles de entender. Algunos ven en ellos el «levantamiento, desarrollo y desaparición de las naciones» [5] expresada como «*les saisons de leur prospérité*» [6], otros piensan en los *kairoi ethnōn* de Lc 21,24 [7]. Pero esta expresión es un término escatológico, que describe el tiempo entre la destrucción de Jerusalén y la llegada del Reino de Dios. Nada de esto se significa aquí; sólo podemos referirnos a Dn 8 y pensar en los períodos de tiempo que están garantizados por Dios a las naciones individuales mientras ellas se suceden una a otra. Pero aún permanece la cuestión de si el autor —el del libro o el del discurso— puede esperar de los lectores u oyentes que comprendan esta filosofía de la historia de la «época de los Diadocos». Esto

ción de Antíoco de Comagene, Wilhelm Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae* 1903-5, I, 383_{87}, *haitines basileiai pasēi koinōn agathōn aitiai katestēsan* Ver también mi comentario a Ef 2,21

Oscar Holtzmann, *Das neue Testament ubersetzt und erklart,* 1926, I, 410

[6] E Jacquier, *Les Actes des Apôtres,* 1926, 533

[7] Igual que Kirsopp Lake en *The Beginnings of Christianity,* IV, I, 1933, 216

presenta una dificultad considerable en relación a la interpretación histórico-política de la palabra *kairoi*, pero también, y esta deducción ha sido frecuentemente evadida hasta ahora, en relación al segundo tema del discurso (vv. 26, 27); ya que, en vista de la concentración de temas en unos pocos versículos, es imposible interpretar expresiones individuales eclécticamente, esto es, algunas veces históricamente y otras filosóficamente. Este conjunto de temas debe ser entendido como un todo, de lo contrario no será entendido de ninguna manera.

La otra explicación, que acaba de ser descrita como la filosófica, pone no pocas dificultades a la manera de interpretar la palabra *kairoi*. Si consideramos la entera raza humana y el hecho de habitar en la faz de la tierra, entonces los citados *kairoi* son naturalmente las estaciones. Esto está sugerido inmediatamente por las palabras de Pablo en Listra, que, como veremos, contienen una línea de pensamiento relacionada con la del discurso del Areópago: Dios se ha dado a conocer a sí mismo por sus buenas acciones, *ouranothen hymin huetous didous kai kairous karpoforous*. Las estaciones generalmente juegan un papel en la prueba de la existencia de Dios de la filosofía del período [8]; así su mención en este contexto no pre-

[8] Cf Aelio Arístides, *In Jovem*, 24, en alabanza a Zeus *hōrai te kath'hekaston hetos ek peritropēs gēn tēn pasan eperkhontai* En la prueba *qualis deorum natura sit* se muestra en Cicerón, *De natura Deorum*, II, 19, par 49, cómo el sol causa las estaciones *ita ex quattor temporum mutationibus omnium quae terra marique gignunter ignitia causaequae ducuntur* Ario Dídimos también habla del sol en la obra de Eusebio *Praep evang*, XV, 157 (Diels, *Doxographi Graeci*, 465) es tomado por Cleantes como el *hēgemonikon tou kosmou dia to megiston tōn astrōn hyparkhein kai pleista symballesthai pros tēn tōn holōn dioikēsin, hēmeran kai eniauton poiunta kai tas allas hōras* En el Pseudo-Aristoteles *De mundo*, 6, 399a, leemos del *pamphaēs hēlios* (y su doble curso) *tē de tas tessaras horas agōn tou etous* Considerando el curso ordenado del mundo, el mismo trabajo lee (5, 397a) *tis de genoit'an apseudeia toiade, hēn tina phylattousin hai kalai kai gonimoi tōn holōn horai, therē te kai kheimōnas epagousai tetagmenōs* El reconocimiento calculado, grande y movible de todo esto puede servir para deducir un *effector o moderator del mundo*, Cicerón en *Tus disput*, 28, par 68, también menciona *commutationesque temporum quadrupertitas ad maturitatem frugum et ad temperationem corporum aptas* Desde luego, las épocas también tienen su lugar en el evidente *pothen ennoian eskhon theōn antrōpoi* , que aparece en el Pseudo-Plutarco *De placitis philosophorum*, I, 6_{10} (de Aetius, Diels, *Doxographi Graeci*, 1925, 295), como *kai tetagmenōs hemeran te kai nykta kheimōna te kai theros anatolas te kai dysmas (*scil *horōntes)* Cf también Platón, *Leges*, X, 886a (*ta tōn hōrōn diakekosmēmena kalōs houtōs* como prueba de los dioses), *Symposium*, 188a (la *systasis* de las *hōrai* está llena de ambas clases de *eros)*,

senta dificultades, pero parece que las dificultades pueden darse en esta interpretación (filosófica), como estamos intentando explicar el *horothesiai tēs katoikias autōn*. No es cuestión de la inusual naturaleza de la palabra *horothesia*, ya que su significado se entiende con facilidad [9]. El caso es ver si «los límites de sus territorios» ha podido significar otra cosa que los dominios regidos por naciones individuales.

Éste es el caso. En la enseñanza acerca de «zonas», que era corriente desde los primeros tiempos en la ciencia griega, siempre se subraya que, fuera de las cinco zonas, sólo dos son idóneas para la ocupación humana. Un punto de vista escéptico puede poner el acento sobre este aspecto de la cuestión: ¡qué pequeño es el espacio en el que tiene lugar la actividad humana! [10] Pero se observa con agradecimiento y alabanza a la divinidad que ambas zonas que están habitadas por seres humanos, nosotros y nuestros correspondientes en el sur, difieren favorablemente de la zona tropical y de las dos zonas árticas [11]. En este sentido Cicerón propuso la idea de las zonas de la

Philebus, 26b La Sabiduría de Salomón, 7,18 *(eidenai) tropōn allagas kai metabolas kairōn* muestra qué uso fue hecho de la prueba del judaismo helenista, I Clem 20, 9 (elogiando la armonía cosmica ordenada por Dios) muestra que esta prueba pasó al cristianismo *kairoi earinoi kai therinoi kai metopōrinoi kai kheimerinoi en eirēnē metaparadidoasin allēlois*

[9] Se usa en BGU, III, 889, 17, para el restablecimiento de los limites después del diluvio, y en *Inschr von Priene* (editado por Hiller v Gartringen), 42, II, 8 para la justificación del establecimiento de los límites Cadbury, *Journal of Biblical Literature*, 1925, 219ss, se refiere a Galeno, *Definitiones medicae*, II (XIX, 349, Kuhn), *horismos de legetai apo metaphoras tōn en tois khoriois horothesiōn* y aventura la lectura *horothesiōn* Pero Cadbury prefiere tomar *horothesiai* en sentido temporal y referirlos, igual que *kairoi*, a la historia de las naciones y en el mismo sentido, de modo que el tema sería la definición de los tiempos de su ocupación Hasta donde puedo ver, esto no se mantiene por el hecho de que *katoikia* debe ser entendida aqui como correspondiente al *katoikein* que procede, y así se refiere no a los períodos sino a los lugares

[10] Cf Cicerón, *De republ* , VI, 19, par 20, *vides habitari in terra raris et angustis in locis* , 20, par 21, *omnis enim terra quae colitur a vobis parva quaedam insula est* , Séneca, *Naturales quaestiones* I, praefatio, 8, *et terrarum orbem superne despiciens* (sigue una referencia a las zonas) *sibi ipse dixit hoc est illud punctum, quod inter tot gentes ferro et igne dividitur? O quam ridiculi sunt mortalium termini!* Plinio, *Nat hist* , II, 174 *haec est materia gloriae nostrae, Haec sedes, hic honores gerimus, hic exercemus imperia,* etc

[11] Virgilio, *Georgicas,* I, 237s, *has inter mediamque duae mortalibus aegris munere concessae divom*

ocupación humana como una prueba en la demostración de la existencia de Dios que está dada en la primera de las *Tusculanae disputationes;* aquí, sin duda, como generalmente en este libro, sigue a sus predecesores griegos. Habla de la tierra que es habitable y cultivable sólo sobre dos *orae: Hic autem, ubi habitamus, non intermittit suo tempore «coelum nitescere, arbores frondescere... segetes largiri fruges, florere omnia» (Tusc. disput.*, 1, 28, par. 68s; las palabras finales son una cita de Ennio). Sin embargo, todavía existe la posibilidad de que *horothesiai tēs katoikias autōn* sean interpretados no histórica sino filosóficamente. Entonces, como muestra Cicerón, serían los límites de las zonas que son idóneas para el cultivo los que han sido mencionados, y no los límites nacionales [12].

Pero, ¿cuál es la explicación correcta? La respuesta a esta cuestión determina nuestra comprensión de todo el segundo tema y, en alguna medida, de todo el discurso del Areópago. Porque el punto en cuestión es si en el discurso del Areópago prevalece la visión de la historia del AT o la filosófica, particularmente la visión estoica del mundo. La diferencia de opinión que encontramos entre los comentaristas parece ofrecer poca posibilidad para una solución determinada, y sin embargo es posible una respuesta a la cuestión. Una respuesta que debe proceder desde una consideración del propósito de lo que ha sido hecho. Dios ha hecho los *kairoi* y señalado las *horothesiai tēs katoikias* para que los hombres lo *busquen* (v. 27).

La referencia directa a Dios de esta expresión es una reminiscencia del AT. Pero, mirando detalladamente, vemos que, aquí y allí, las condiciones y circunstancias de la búsqueda son bastante diferentes. El hombre piadoso en el AT busca a Dios

[12] La lectura occidental (D, Ireneo) *kata horothesian tēs katoikias autōn* se entiende mejor a la luz de esta alternativa La lectura variante establece el significado historico y hace imposible el filosófico, porque las estaciones que Dios ha establecido «según los límites de sus territorios» son, por supuesto, las épocas históricas de las naciones Creo que la versión occidental del texto, que no es uniforme, se conecta con el destino particular de Hch (ver mi *Gesch d urchristl Lit*, Goschen collection, I, 1951, 46s [y 81]) El hecho de que la versión haya sido elaborada me parece obvio en que hace invisible las uniones (entre la tradición y la versión del autor), y en que se responden preguntas y se sustituyen temas Cf las observaciones correspondientes en mi ensayo «Stilkritisches zur Apostelgeschichte» en *Eucharisterion fur Gunkel,* 1923, II Por supuesto que los textos «occidentales» pueden incluso haber preservado material antiguo Por tanto, cada variante importante requiere una investigacion renovada y sin prejuicios

para servirlo, por ejemplo en su colina o en su lugar santo, en Sal 94 (LXX: 23), 3; busca el rostro de Dios (también Sal 24, 6 y Sal 27 [26] 8). Quien pone su confianza en los hombres, no busca o no se pregunta por Dios (Is 31, 1), pero quien se vuelve a Dios y lo busca con todo su corazón lo encontrará (Jr 29,13; Is 55,6). Aquí buscar a Dios es cuestión de voluntad, donde en el discurso del Areópago es una cuestión de pensamiento. A través de las manifestaciones familiares y accesibles de la vida, Dios se ha revelado a sí mismo a los hombres (no simplemente a los suyos o a su propio pueblo), de tal forma que observan su existencia y sacan las conclusiones correspondientes. No es cuestión de poner la confianza en Dios o someterse a él en obediencia; el propósito es que él debería ser percibido porque el mundo es comprendido. El libro más helenista del AT griego, la Sabiduría de Salomón, habla en 13,6 de la búsqueda de Dios, y, comprensiblemente, Filón habla de ello también (ver nota 14). Ambos, influenciados sin duda por el AT, usan la construcción directa, personal: *zētein ton theon*, pero ambos usan la palabra en un sentido griego completamente diferente. Porque *zētein* es la palabra usada por los griegos para buscar y examinar lo que es verdadero [13] y así lo que es divino: en Jenofonte, *Memorabilia*, I, 1, 15, tenemos las palabras *houtō kai hoi ta theia zētountes nomizousin;* según Filón *(De spec. leg.*, I, 32) *ei esti to theion y ti esti kata tēn ousian* se pregunta en el *zētēseis peri theou*. Y el encuentro no se sigue necesariamente de la búsqueda; Filón era consciente de esto [14]. Cuando leemos en su obra que buscar para el propio provecho, incluso sin encontrar, es algo a ser deseado seriamente, nos acordamos de las famosas palabras de Lessing, cuando dice que deberíamos rogar a Dios que nos diese el deseo por la

[13] Para *zētein* usado como término para «investigar» y «examinar» en Platón ver, p. e., *Apol.*, 19b, *zētōn ta te hypo gēs kai ourania*, 23b, *taut'oun egō men eti kai nyn periiōn zētō kai ereunō, Gorgias*, 457d, *philonikountas all'a ou zētōuntas to prokeimenon en tō logō, Repub.*, 449a, *Thaetet*, 201a; Marco Aurelio, II, 131, *dia tekmarseōs zētountos*; Plutarco, *De E apud Delphos*, 385 c.d *(zētein* y *zētēsis)*.

[14] Filón, *De spec. leg.*, I, 36, *ameinon gar ouden tou zētein ton alēthē theon, kan hē heuresis autou diafeuge dynamin anthrōpinēn*. Sin embargo, según I, 40, no deberíamos cesar de *zētēsis dia to tēn skepsin kai anen tēs heureseōs kath'autēn tripóthēton einai*. Cf. también *De Abrahamo, 87, hoi gar zētountes kai epipothountes theon aneurein* y la búsqueda del *on* en *De post Caini*, 15 y *De spec. leg.*, i, 345.

verdad, más que la verdad en sí misma [15]. Obviamente, el orador en el Areópago también es indulgente por esta incertidumbre, introduciendo cautelosamente el objeto de la búsqueda en el modo optativo: *ei ara ge psēlafēseian auton kai heuroien*. Así no puede haber duda de qué clase de búsqueda se trata en el discurso del Areópago.

Los hombres son empujados a tal búsqueda por los *kairoi* señalados por Dios y por las *horothesiai tēs katoikias*. Sin embargo, es la interpretación histórica del tema, y no la filosófica, la que hace surgir esta comprensión de las palabras, porque los límites políticos, que serían importantes para la explicación histórica, no son prueba de la existencia de Dios. La agrupación intencionada de gente sobre las superficies habitables de la tierra es, sin embargo, prueba de la existencia de la Providencia. En el Apocalipsis el pasaje de la existencia de las naciones es ciertamente visto como una revelación del poder divino; sin embargo, el modo en el que una nación sigue a otra no proporciona absolutamente ninguna evidencia racional de la existencia de Dios, ya que permanece misteriosa y oscura. Su propósito puede ser proféticamente conjeturado, pero no entendido hasta los últimos días. Las estaciones, por otro lado, son citadas con frecuencia como evidencia de que Dios gobierna el mundo. En la prueba de la existencia de Dios dada por Cicerón, *Tusc. disput.*, I, 28, par. 68, que ya ha sido mencionada, las estaciones, entre otras cosas, son nombradas, junto con la división de la tierra en territorios habitables e inhabitables [16]. Ésta es exactamente la prueba que percibe el creador en la organización intencionada de estaciones y territorios y que el orador del Areópago desea indicar.

[15] *Theologische Streitschriften, Eine Duplik,* 1778, I, al final: «Si Dios tuviera que sostener toda la verdad en su mano derecha y en su izquierda el deseo único y eterno de la verdad, incluso con la certeza de que me equivocaría para siempre... todavía me acercaría a su mano izquierda y diría con humildad: ¡Concédemelo, Padre! ¡La verdad pura es sólo para ti!».

[16] En otro lugar las estaciones, la tierra y sus frutos se mencionan juntamente como prueba de la existencia de Dios: en el mismo poema del que se cita el verso cinco en el discurso del Areópago (17,28), al igual que en la obra de Arato; en los versos 7-9 Zeus habla cuando la tierra está preparada para la siembra y *hote dexiai horai kai phyta gyrōsai kai spérmata panta balesthai*. Cf. I Clem. 20,4 *gē kuophorousa kata to thelēma autou tois idiois kairois tēn panplēthē... anatellei trophēn.*

Junto a esto, la designación *prostetagmenoi* es considerablemente más apropiada a las estaciones que a las épocas de las naciones, porque las estaciones están establecidas de acuerdo a un orden que siempre es obligatorio y universalmente cognoscible [17]; lo que aquí se describe como *prostetagmenoi,* Platón lo expresa *(Leges,* X, 886a): *ta tōn hōpōn diakekosmēmena kalōs houstōs, eniautois te kai mēsin dieilēmmena,* y, junto al cosmos, esta división le parece ser la mejor prueba de la existencia de los dioses. La época de las naciones, por otro lado, podría difícilmente ser aplicada en el mismo sentido con tal certidumbre, porque el orden de su pasar no es evidente sino regulado previamente por Dios; esto explica la lectura de *protetagmenous* en el discurso del Areópago (ver nota 3). Lo que se expresa aquí con el participio está escrito con referencia a las zonas de población como *horothesia:* Dios ha establecido las estaciones y definido los límites de los territorios donde los hombres vivirán, y ambas estaciones y límites están destinadas a inducir a los hombres a buscar a Dios.

Decimos «buscar» porque es dudoso si Dios será encontrado completamente. Esta incertidumbre se ve no como una desgracia sino como algo inevitable [18]; esto no está alterado en ninguna manera por la fuerte expresión *psēlafan,* «manejar», que está junto a *heuriskein* en lo que sigue. Esta idea de ser capaz realmente de «asir a Dios con las manos» en esta o aquella manifestación de la naturaleza, la encontramos en otras pruebas de la existencia de Dios, y en realidad en pruebas de Dios basadas en la naturaleza [19].

Así pues, nos confirmamos en la conclusión de que el discurso del Areópago se refiere a una búsqueda de Dios del tipo a la que el hombre es llamado por el ordenamiento de su

[17] En I Clem. 40, 4 *tois prostetagmenois kairois* toma la expresión *horismenois kairois kai horais* usada previamente en 40,2. En cada ocasión se mencionan tiempos regulares para los sacrificios.

[18] Filón describe en *De post. Caini,* 15, cómo el mayor bien resulta de la *zētēsis* del *on: katalabein hoti akatalēptos ho kata to einai theos panti kai auto touto idein hoti estin aoratos.*

[19] Cf. *Herm.,* 52 *noēsin labein, idein kai labesthai autais tais khersi dynasai kai tēn eikona tou theou theasasthai* [igualmente Norden: según la edición de *Hermetica* de W. Scott, 1924, los testimonios ofrecen después de *noēsin* ya sea *idein* o *labein,* pero no ambos]; ver también Norden, *Agnostos Theos,* 1913, 16s. [Dion de Prusa, *Or.,* XII, 60, *ellythen timan kai therapeuein to theion prosiontas kai haptomenous meta peithous...,* nota en la copia del autor].

vida en tiempo y espacio. La cuestión es si la conclusión alcanzada puede ser aplicada al comienzo de la descripción en el v. 26 así sin más. Si es así, las palabras *epoiēsen te ex henos pan ethnos antrōpōn katoikein epi pantos prosōpou tēs ges* se referirían a la humanidad y no a las naciones. De hecho, ese parece ser el caso. El pasaje debe ser interpretado consecuentemente. No podemos sostener que el orador esté refiriéndose a las naciones y después a las estaciones. Si aceptamos la interpretación histórico-política, será difícil también entender por qué el genitivo *anthrōpōn* se pone con *pan ethnos.* Sin embargo, si se menciona la raza humana, el genitivo está explicado por la costumbre de hablar también de *ethnē* para las abejas o para las aves [20]. La lectura *genos* por *ethnos* encontrada en Clemente e Ireneo, así como la lectura *anthrōpou* en D, apuntan a una comprensión filosófica de la expresión: *pan ethnos anthrōpon* indica toda la raza humana.

Hay otra consideración que me parece bastante decisiva. Las palabras *epoiesen te ex henos pan ethnos anthrōpōn katoikein ktl* están destinadas a representar a Dios, que ha sido previamente proclamado como el creador del cielo y de la tierra, y ahora también como el creador de los hombres. Esto es predicación cristiana y del AT. La palabra *poiein* en este contexto indica la creación; en la Setenta en conexión con la creación de los hombres en Gn 1,27, se usa no menos de tres veces por el hebreo *bara',* mientras que *ktīzein* se usa en la Setenta con este significado como equivalente de *bara'* escasamente [21]. Debemos traducir entonces: «y creó de uno todas las razas de los hombres». En esto depende un infinitivo de finalidad, de la misma manera que *zētein* en el versículo siguiente. Dios ha creado la raza humana para que pueda habitar en la tierra; la intención de Dios era que la tierra fuese habitada por mucha gente. En vista del significado de *poiein* en el acto de la creación, surgen dudas considerables en relación con la traducción frecuentemente usada: Dios lo ha proyectado de tal modo que todas las naciones deben habitar sobre la tierra. El uso de la palabra *poiein* no está en concordancia con esto; ni la frase

[20] Theodor Zahn ya lo había referido en su comentario a Proverbios, 30, 26 y Homero B 87, 459.

[21] *ktizein,* «crear», se encuentra con frecuencia en el libro de Ben Sirá y en la Sabiduría de Salomón. Por sí mismo es significativo que, en estos libros, predomine el modo griego de expresión.

que viene al principio, *ex henos*, cuya fuerza, como hace ver la traducción, es algo incierta: «que todas las naciones provenientes de un hombre deban habitar sobre la tierra» no suena convincentemente, para *ex henos* uno esperaría un participio, pero si la tomamos en el otro modo, la traducción tiene buen sentido: «Dios ha creado de un hombre el género humano». Tomada así, *ex henos* tenía que venir primero para ser colocado junto a *pan;* de nuevo, si se considera de este modo, no es necesaria ninguna conclusión [22], porque «todas» completa a *anthrōpou* (sobreentendido) y el significado es bastante claro, ya que se subraya que todos los hombres descienden de uno. El pensamiento se apoya obviamente en los relatos del AT de Adán y Noé, que no eran concebidos simplemente en contraste a alguna creencia autóctona. Pero el AT no desarrolla esta idea particularmente [23], toda la concepción no está trabajada de acuerdo a los modos de pensar del AT; aquí no hay nada acerca de la caída y el diluvio, la construcción de la Torre de Babel y la destrucción de la humanidad, no hay nada sobre un pueblo elegido y su destino particular [24]. La distribución de los pueblos sobre la tierra es vista desde una perspectiva optimis-

[22] No sólo D e Ireneo, sino también la mayoría de los textos, la así llamada revisión de la koiné, ofrecen la lectura bien conocida de *ek henos haimatos*. Esto destruye el poder llamativo de la yuxtaposición *ek henos - pan etnos antrōpōn* y, por esta razón, *haimatos* debe considerarse como una adición. Sin embargo, la cuestión es si simplemente tenemos una inocente conclusión de *henos*, o si subyace una comprensión particular del pasaje. Ya que otras dos variantes de este versículo, *protetagmenous* y *kata horothesian*, parecen representar la interpretación histórico-política, se puede suponer que esta lectura también apunta a la misma interpretación: de una sangre todas las naciones de la tierra. Pero ésta no es una conclusión cierta a establecer. Además, no es un modo de expresión veterotestamentario sino griego y se encuentra también en Josefo; ver Behm en Kittel, *Theol. Wörterbuch*, I, 172.

[23] El pensamiento de Rom 5,12ss, en el que la universalidad del pecado (Adán) está en yuxtaposición a la universalidad de la redención (Cristo), se cambia más adelante porque, como se ha mostrado arriba, no se menciona el pecado.

[24] La expresión *epi pantos prosōpou tēs gēs*, por otro lado, obviamente pertenece al AT; ver en la Setenta Gn 8,9 *hydōr hen epi panti prosōpō pasēs tēs gēs*, pero también Lc 21,35, *epi pantas tous kathēmenous epi prosōpon pasēs tēs gēs*. Evidentemente, el autor dominaba las expresiones del AT; esto está ilustrado por *poiein*, «hacer», en 17,24.26 *ouranou kai gēs* 17,24, *zētein ton theon* 17,26, *krinein tēn oikoumenēn en dikaiosynē* 17,31. Pero el hecho de que, con la excepción de 17, 31, se haga este pequeño uso, y sólo accidentalmente, de frases encontradas en las LXX, muestra qué poco influye el AT en el contenido de este discurso.

ta [25]: creando a uno, Dios los creó a todos, para que pudieran habitar la tierra.

El hombre, pues, es pensado como un ciudadano del mundo; la división en naciones no tiene importancia particular, lo cual no es sorprendente, porque antes de que Pablo hiciera su discurso en el Areópago, Filón había hablado del hombre exactamente del mismo modo. Permanece entre Dios y el resto de la raza humana: somos descendientes del primer hombre; Dios lo hizo *(De op. mundi,* 140); es llamado *ho pantos tou genous hēmōn arkhēgetēs* (par. 136); no es sólo el primer hombre sino también el único ciudadano del mundo; vive de acuerdo a la ley que es la *politeia* del mundo entero, que es la ley natural *(hō tēs fyseōs orthos logos - De op. mundi,* 142, 143). Estas ideas, a pesar de no ser expresadas con tales fuertes términos estoicos, pueden subyacer a la frase del discurso del Areópago que se refiere al único hombre del cual se originó la entera raza humana que habita la tierra. Aquí llegamos a una decisión entre las dos interpretaciones de esta parte del discurso, la histórica y la filosófica. La filosófica prevalece: no es cuestión de naciones; épocas nacionales o límites nacionales, sino de la raza humana cosmopolita, de la ordenación de su vida de acuerdo a las estaciones y su apropiada ocupación de la tierra y de la búsqueda del hombre que busca a Dios que inspira esta ordenación de su vida [26].

II

Después de haber establecido el sentido y el significado de la sección más difícil del discurso, procederemos haciendo nuestra propia traducción.

Preámbulo 22 Atenienses, he observado que sois extremadamente celosos de honrar a los dioses.

23 En efecto, al recorrer vuestra ciudad y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado un altar en el que está escrito:

[25] [Paralelos a este optimismo: Josefo, *Ant.* IV, 64, par. 116: Bileam al ejército de Israel: *thaumazete toinyn, ō makarios stratos, hoti tosoutos ek henos patros gegronate,* nota en el original del autor].

[26] [Dibelius en la p. 153, nota 37, se ocupa de las objeciones puesta por M. Pohlenz a esta interpretación de Hch 17,26s].

«A un dios desconocido». Pues bien, eso que veneráis sin conocerlo es lo que yo os anuncio.

I 24 El Dios que hizo este mundo y todo lo que hay en él, y que es el Señor de cielo y tierra, no habita en templos construidos por manos de hombre;

25 tampoco tiene necesidad de que manos humanas le sirvan, pues él da a todos la vida, el aliento y todas las cosas.

II 26 Él creó de un solo hombre todo el linaje humano de forma que pueda vivir sobre la faz de la tierra, fijando las estaciones y los límites de su territorio,

27 con el fin de que buscaran a Dios, por si, escudriñando a tientas, lo podían encontrar. En realidad no está lejos de cada uno de nosotros,

III 28 ya que en él vivimos, nos movemos y existimos. Así lo han dicho algunos de vuestros poetas: «Somos de su linaje».

29 Por tanto, si somos del linaje de Dios, no debemos pensar que la divinidad se parezca a oro, plata, piedra, o escultura hecha por arte y genio humanos.

Conclusión 30 Ahora, sin embargo, pasando por alto los tiempos de la ignorancia, Dios hace saber a los hombres que todos, en todas partes, han de convertirse,

31 ya que él ha establecido un día, en el que va a juzgar al universo con justicia por medio de un hombre elegido por él, a quien ha acreditado ante todos resucitándolo de entre los muertos.

El uso de la inscripción en un altar como punto de partida y tema introductorio ha sido examinado desde varias perspectivas por Eduard Norden [27]. En la subsiguiente discusión

[27] Norden, *Agnostos Theos*, 1913, 31-56

crítica [28] fueron clarificadas cuestiones como a quién se significaba con esta inscripción y qué importancia se le debía dar. El resultado de la discusión puede resumirse en varias frases.

1. No conocemos una inscripción de altar «a un dios desconocido» o «al dios desconocido». Por otro lado, hay pruebas en la literatura [29], y probablemente también en algunas inscripciones [30], de que había altares en el camino de Falero a Atenas, en Olympia, y quizá también en Pérgamo, que estaban dedicados «a los dioses desconocidos».

Debemos subrayar que algunos escritores cristianos, que conocen Hch [31], citan la inscripción en plural, lo que indica que saben de ella no sólo por el discurso del Areópago [32].

2. La consagración a dioses desconocidos podía haber sido ocasionada por el temor a que, por ignorancia, a un dios se le negase el homenaje que le era debido; este temor, cuando

[28] Reitzenstein, *Neue Jahrh f d klass Altertum,* 1913, 147, 394ss, W W Jager, *Gott gel Anz ,* 1913, 606ss, Weinreich, *Dt Lit -Ztg ,* 1913, 2952s, Harnack, «Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprungl Bestandteil der Apg ?» *(Texte und Untersuchungen,* 39), 1913, Corssen, *Ztschr f neutestamentl Wiss ,* 14, 1913, 309ss, Birt, *Rhein, Musem Philol ,* 1914, 342ss, Pluss, *Festgabe fur Hugo Blummer,* 1914, 36ss, (ver también mi artículo en *Wochenschr f klass Philol ,* 32, 1915, 108s), Weinreich, *Arch f Relig Wiss ,* 1915, 1ss, Meyer, *Hermes,* 1917, 371ss, Theodor Zahn, *Die Apostelgeschichte des Lukas* (comentario), 1919-21, 870-82, Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert,* 1921, 369-90, Lake, *The Beginnings of Christianity,* I, V, 1933, 240-46

[29] Pausanias, I, 1, 4 (en el camino de Falero a Atenas), *bōmoi de theōn te onomazomenōn agnōstōn kai hērōōn kai paidōn tōn thēseōs kai Phalērou,* Pausanias, 14, 8 (Olimpia)

[30] *Theois ag(nōs tois?) kapit(ōn) dadoukho(s),* inscripción de un altar en Pérgamo (Hepding, *Athen Mitteilungen,* 35, 1910, 454ss, Deissmann, *Paulus* [2]1925, 226ss)

[31] Tertuliano, *Ad nationes,* II, 9, *nam et Athenis ara est inscripta ignotis deis y Adv Marcionem,* I, 9, *invenio plane ignotis deis aras prostitutas, sed Attica idolatria est* , Jerónimo, *Comment in Titum,* I, 12, VII, 707 (Vallarsi), después de la cita de Hch 17,23 *inscriptio autem arae non ita erat, ut Paulus asseruit, «ignoto deo», sed ita «Diis Asiae et Europae et Africae diis ignotis et peregrinis»,* el fragmento de Didimo en la obra de Mai *Nova Bibliotheca Patrum,* IV, 2, 139, sobre 2 Cor 10,5 *houtō gar to Athēnēsin anakeimenon bōmō epigramma emphainon pollōn theōn noēma elkysas ho tanta graphōn metēnegken eis ton monon alēthinon theon*

[32] Karl Bornhauser, en *Studien zur Apostelgeschichte,* 1913, 143, sugiere que la referencia es a un altar a Yahweh ¡En su opinion, la palabra *eusebein* indica que el único Dios que puede ser mencionado es el que Pablo considera justo!

se encuentra en lugares como Atenas, Olympia y Pérgamo, por los que circulaba el tráfico extranjero, parece no estar enteramente injustificado [33] y puede incluso haberse mantenido vivo por historias de dioses que se habían convertido en malvados [34]. Un evento particular, que fue entendido como la obra de un dios que no había sido previamente honrado, podría haber conducido a esta dedicación o una cosa similar. Así Diógenes Laercio cuenta en I, 10, 110 cómo Epiménides de Creta realizó la expiación de Atenas con el derramamiento de sangre de los seguidores de Kylon [35]: hizo corretear a ovejas blancas y negras desde el Areópago a la ciudad; en los lugares donde uno de estos animales caía, permitió que fuese sacrificado *tō prosēkonti theō* [36]. Es menos probable que con estos dioses desconocidos se significasen alguna clase de divinidades chtónicas que el pueblo no era capaz de nombrar, ni deseaba hacerlo.

3. Filostrato cuenta en su biografía de Apolonio de Tyana que Apolonio encontró en Egipto a un joven, Timasión, que estaba acosado por el amor de su madrastra, como Hipólito por Fedra; pero Timasión, al contrario que Hipólito, no ofendió a Afrodita en este sentido, sino que más bien la respetó y por lo tanto abandonó su casa *(Vita Apolloni,* VI, 3). Apolonio elogió esta conducta porque no era un signo de prudencia

[33] Jessen, Artículo: *Agnōstoi Theoi* en Pauly-Wissowa, *Realenzyklopädie,* Suppl. I, 28ss.

[34] Un relato de este tipo se encuentra en Herodoto, VI, 105, y cuenta cómo Pan se queja de recibir poca atención del pueblo de Atenas. De los escritos cristianos, Isidoro de Pelusio, en *epist.* IV, 69 (a Hero, *Migne grae.,* 78, 1128) recoge el mismo relato y otro sobre una plaga en Atenas, en la que ningún dios prestó ayuda. *ennoēsantes oun hoti estin isōs theos tis, hon autoi katelipon ageraston, ho ton loimon katapempsas,* si los atenienses habían construido un templo y un altar a un dios desconocido. Isho'dad *(Horae Semiticae,* X, p. 28; ver más adelante, nota 62) recoge que los atenienses hacían esto con frecuencia, y cuenta la historia de Pan (ver arriba), pero como un relato de un demonio desconocido; el altar, dice, estaba dedicado al «dios desconocido y escondido».

[35] El relato es sobre la matanza de los seguidores de Kylon, que habían huido a Atenas, y sobre la plaga que vino sobre la ciudad. El relato obviamente es más antiguo que Diógenes; ver la mención de purificación en *Athenaiōn Politeia* de Aristóteles, I, 1 (Thalheim).

[36] El relato continúa: *hothen eti kai nyn estin heurein kata tous dēmous tōn Athēnaiōn bomous anōnymoue,* no sabemos qué había en los altares. Birth, *Rhein. Museum f. Philol.,* 1914, 355, piensa: *theō;* pero puede ser escasamente aplicado a los altares mencionados por Pausanias; en sus relatos la palabra *agnōstos* se menciona regularmente.

(sōfrosyne) ofender a una divinidad: lo prudente era, más bien, hablar bien de todos los dioses, especialmente en Atenas, donde había altares erigidos incluso a dioses desconocidos *sōfronesteron gar to peri pantōn theōn eu legein kai tauta athēnēsin hou kai agnōstōn daimonōn bōmoi hidryntai.*

La cuestión es cómo debemos explicar la mención directa de los dioses atenienses desconocidos. La construcción, en algún modo artificial, que hace Norden de una conexión literaria no ha sido, en el fondo, exitosa [37]. La mención del hijo de Teseo, Hipólito, pide que se nombre a Atenas, a pesar de que la historia tiene lugar en Troezen, y las frases conclusivas simplemente muestran que, en la burla o en el elogio, era costumbre citar los altares de los dioses desconocidos como prueba de la piedad de Atenas. Esto podría ser una referencia al altar en Falero, o incluso a esos altares sin nombre que, según Diógenes Laercio, fueron originados en el acto de purificación de Epiménides; de cualquier modo, la piadosa ciudad de Atenas era bien conocida por el honor que tributaba a dioses desconocidos.

4. El discurso del Areópago cita la inscripción como si estuviese en singular; a un dios desconocido. Esto puede ser debido a una alteración intencional del plural o a una mala interpretación. Si asumimos lo último como verdadero, debemos suponer que el autor no tenía conocimiento del lugar. En ese caso, la historia de las ovejas (si él la conocía en la misma forma a como la leemos en Diógenes Laercio, ver arriba) podría hacer referencia a una consagración en singular; según lo cuenta Diógenes Laercio, en el lugar donde una oveja paraba, los atenienses sacrificaron al «dios apropiado», y por esta razón había «altares sin nombre» en Atenas. Sólo si él había oído

[37] Norden: 1.º: ha rastreado el relato de Timasión hasta llegar a la fuente de Filostrato, que sería el libro de un cierto Damis (basado en Filostrato, *Vita Apoll.*, VI, 3, al principio); 2.º: afirmó que la declaración de Apolonio fue hecha originalmente en un discurso pronunciado en Atenas y debía encontrarse en el último texto perdido de Apolonio *Peri thysiōn;* 3.º: asumió que el «redactor» de Hch había leído este escrito o el relato de Damis. Pero no puede probarse que el dato sobre los demonios desconocidos viniese originalmente de «Damis». La denominación de Atenas está sugerida por la mención de Hipólito [los primeros juicios de Dibelius eran más reservados: *Wochenschr. f. klass. Philol.*, 32, 1915, 108s; ver nota 28, arriba]. Sin embargo, es improbable que el tema «demonios desconocidos» fuese derivado del discurso de Atenas y del escrito *Peri thysiōn* que se derivó de él.

que en Atenas existía la costumbre de erigir altares a dioses desconocidos (como se recoge en esa frase de Filostrato, ver arriba) podría pensar que el altar individual pertenecía a un dios desconocido individual.

La versión singular de la inscripción pudo ser usada por el orador en el Areópago, porque la considera como una prueba del conocimiento subconsciente que los atenienses tienen del Dios verdadero. Ahora puede empezar a proclamar directamente a este Dios. Esto está expresado en el estilo del AT con la declaración de ese conocimiento poseído por el pueblo de Israel desde el tiempo de los profetas y el Dt, el conocimiento de que el Creador del mundo, el Señor de cielo y tierra, no habita en templos. La afirmación de Dios como Creador pertenece al AT; pero es helenista, más que del AT, cuando la primera frase incluye la palabra *kosmos,* donde el AT habría hablado de cielo y tierra [38]. La idea de que Dios no vive en templos pertenece al pensamiento del AT (incluso del tardío AT); pero aquí la aplicación de la palabra *kheiropoiētos* a templos no pertenece al AT, mientras que la Biblia Griega la usa para los ídolos. Pero la sobreentendida crítica de todo templo, incluso del de Jerusalén, corresponde a la concepción helenista de Dios, y la palabra está usada en este sentido por Filón, e incluso en Hch (7,48) para los templos [39].

Así, el primer tema del discurso se basa en las ideas del AT, expresadas en un lenguaje helenista modernizado. Según continúa el discurso, vemos un apartarse de los modos de pensar del AT: Dios no será servido por manos humanas, como si Él necesitase alguna cosa. Indudablemente, el servicio a Dios no significa aquí la oración, sino el oficio religioso y el culto, es decir, toda clase de servicio en el templo. Este uso de la palabra *therapeuō* es, sin embargo, casi desconocido en la

[38] El AT, con la excepción del pasaje de Sal 49,2, no habla del «mundo» Como resultado, *kosmos,* «mundo», se encuentra en los LXX solamente en los libros que son realmente griegos (Sabiduría y Macabeos)

[39] Filón, además, usa la palabra para indicar los ídolos *(Vita Mois,* I, 303, II, 165, 168) Pero en la aplicación singular de la palabra al santuario, el tabernáculo *(Vita Mosis,* II, 88), sentimos que lo que empieza a ser criticado es el dualismo, todo lo humano es relativo, lo que es real existe sólo en Dios *hieron kheiropoiēton kata skeuazontas tō patri kai hēgemoni tou pantos* *Naoi kheiropoiētoi* se mencionan también en *Orac Sibyll ,* XIV, 62

traducción griega de la Biblia [40], pero bastante familiar en textos originales griegos [41], y en el contexto que hemos puesto en evidencia. El *daimonion* permanece demasiado elevado para necesitar mi *therapeia*, leemos en el famoso capítulo de los *Memorabilia* de Jenofonte que contiene la prueba teológica de Dios [42]. La piedad, enseña también Platón [43], es ciertamente una *therapeia theōn*, pero no debe ser tomada como si fuese útil para los dioses o para su edificación. Filón ha usado claramente la palabra pensando en Platón y, al igual que Jenofonte, estableció firmemente el hecho de que Dios no tiene necesidad de nada [44]. En el discurso del Areópago la exposición de este tema conduce también en una manera muy griega al establecimiento del hecho de que Dios no tiene necesidad alguna.

La petición de *theoprepes* [45] es uno de los rasgos más característicos de la idea de Dios que se desarrolló en la filosofía griega, y después fue tomada tanto por el judaísmo helenista como por la teología de la Iglesia primitiva. Nada debe decirse de Dios que no sea digno de Él. De ahí la ansiedad por no humanizar a Dios en modo alguno y la tendencia a las defini-

[40] Incluso aquí solo podemos mencionar un texto griego original *Ep Jeremiae* 25, 38 (la cultura de los ídolos), en Jdt 11,17 *(hē doulē sou theosebēs estin kai therapeuousa nyktos kai hēmeras ton theon tou ouranou)* y, finalmente, en Is 54,17 *(estin klēroromia tois therapeuousin Kyrion)* la palabra no se usa en su significado religioso (en el sentido mas amplio de la palabra)

[41] Cf Beyer en *Theol Worterbuch*, III, 128ss Para las mismas ideas en Séneca cf más adelante

[42] Jenofonte, *Memorabilia*, I, 4_{10}, *outoi hyperorō to daimonion, all'ekei no megaloprepesteron ēgoumai he hōs tēs emēs therapeias prosdeisthai*

[43] *Eutyphro*, 13, a-d

[44] *Quod deterius pot insid soleat*, 55, *tōn de eusebeian theou therapeian hyparkhousan ou themis poristikēn eipein tōn ōphelēsontōn to theion ōpheleitai gar hyp'oudenos, hate mēte endees hon mēte tinos tō en apasin autou khreitton pephykotos onēsai, tounantion de tā sympanta synekhōs kai apaustōs ophelei* La libertad de Dios de cualquier tipo de necesidad se menciona también previamente, en par 54

[45] El judaísmo helenista había hecho completamente suya esta demanda Numerosos pasajes en Filon muestran hasta que punto es consciente de ello, también se refiere ocasionalmente a Nm 23,19 *oukh hōs anthrōpos ho theos (De sacrif Abelis et Caini*, 94, con el comentario adicional *hina panta ta anthrōpologoumena hyperkypsōmen, Quod Deus sit immut*, 53) y exhorta *afeleis oun ō psykhē, pan genēton thnēton metablēton bebēlon apo ennoias tēs peri theou tou agenētou kai aphthartou kai atreptou kai hagiou kai monou makariou* (*De sacrif Abelis et Caini*, 101) Pero Josefo también dice, en *Ant* VIII, 42, par 107, que, en la dedicación del Templo, Salomon, *epoiēsato logous pros ton theon, hous tē theia physei prépontas hypelambane*

ciones negativas de su existencia. Después de que en la Estoa hubo sido elaborada una enumeración formal de las cualidades divinas, quizá basada en material más antiguo [46], esta vía negativa en el conocimiento de Dios se convirtió en predominante en la teología filosófica. Cuando se dibuja la naturaleza de Dios, se multiplican los adjetivos con la alfa privativa; las antítesis también eran un medio popular de enfatización del significado de los adjetivos: así, invisible a pesar de verlo todo (*Orac. Sybll.*, III, 12), abarcador de todo, incluso sin ser abarcado por nada (Filón, *Leg. all.*, I, 44, y otros). La libertad de Dios de todo tipo de necesidad es una de las más características entre estas cualidades negativas y es representada ocasionalmente por un par de antítesis [47] de este tipo. El siguiente verso de Eurípides se suele citar como el mejor ejemplo en la poesía clásica (*Herc. furiosus*, 1345s).

deitai gar ho theos, eiper est' orthōs theos,
oudenos. aoidōn hoide dystēnoi logoi.

Desde la escuela Eleática en adelante, la idea de que Dios no necesita nada se repite en todas las escuelas de filosofía griega hasta los neopitagóricos y los neoplatónicos [48].

[46] Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, 36s.

[47] Apuleyo, *De Platone*, I, 5, *nihil indigens, ipse conferens cuncta*. El pasaje citado antes (nota 44) tomado de *Quod. det. pot. insid. sol.*, 55, ofrece un ejemplo de Filón; un ejemplo de un escrito cristiano se encuentra en la *Praedicatio Petri* citado en la obra de Clemente de Alejandría *Stromata*, VI, 393, *anepideēs ou ta pauta epideetai.*

[48] Jenófanes según Eusebio, *Praep. evang.*, 1, 8_4 (Diels, *Doxographi Graeci*, 1878, 580) de los dioses: *epideisthai te mēdenos autōn mēdena mēd'holōs.* Parménides (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903 (traducción inglesa de Kathleen Freeman, 1948, 18, B, 833) sobre el tema del *eon: esti gar ouk epideues.* Una paráfrasis de este pasaje está en los escritos de Antifonte el Sofista (de Suidas; Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 80, B, 10): *dia touto oudenos deitai oute prosdekhetai oudenos ti, all'apeiros kai adeētos.* Según Platón, *Timaeus*, 34b, es característico de un *eudaimōn theos* que es *oudenos heterou prosdeomenos.* Cf. también Plutarco, *Comp. Arist. et Catonis*, 4 (*Cato Maior*, 31, p. 354, F), *aprosdeēs men gar ho theos haplōs* y *De Stoicor. repugnantiis*, 1034, B, 1052, E (Zenón y Crisipo); Pseudo-Aristóteles, *De mundo*, 6 p. 398b, *ouden gar epitekhnēseōs autō dei kai hypēresias tēs par'heterōn hōsper tois par'hēmin arkhousi tēs polykheirias dia tēn astheneian;* Luciano, *Cynicus*, 12, de los dioses, *outhenos gar deontai.* Cf. también Diógenes Laercio, VI, 105, de los cínicos, Lucrecio, *De rerum natura*, II, 650 (epicúreo), Eusebio, Praep. evang , VI, 13, de los neopitagóricos y de la *Hermetica: Corpo. Herm.*, 61 *oute gar endeēs esti tinos hina epithymēsas auto ktēsasthai kakos genētai,* Pseudo-Apuleyo, *Asclepius*, 41, *nihil enim deest ei qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia.*

El énfasis del AT en la piedad es bastante diferente. Y esta diferencia tiene un significado fundamental que no debe ser infravalorado. El AT no da importancia a los pronunciamientos sobre la naturaleza pasiva de Dios. Subraya las acciones y las exigencias de Dios. Incluso cuando se habla de Él como el Ser Supremo, no estamos ocupándonos primeramente de una condición, sino del ejercicio del poder de Dios. Por tanto la doctrina de las cualidades divinas, y particularmente la doctrina que es adquirida por la *via negationis,* no tiene sitio en el AT. Así también no se destaca para nada en todos los libros canónicos del AT la libertad de Dios ante la necesidad de cosa alguna. Correctamente se ha llamado la atención sobre el hecho de que la repetida burla del Deuteroisaías sobre los ídolos [49] oculta una inexpresada concepción de un Dios que no tiene necesidad de ayuda alguna: el ídolo debe ser llevado a su lugar, porque no puede caminar; debe ser anclado o colocado firmemente, para que no se tambalee. Pero lo esencial aquí es el desprecio de las imágenes, y no la definición del ser de Dios. Lo mismo es cierto de las palabras de un salmo (50, 9s), que cuenta cómo Dios no requiere sacrificio animal, pero la razón ofrecida no es la que debía haber sido dada por un griego crítico del sacrificio, a saber, que Dios no necesita satisfacción; en verdad se nos dice en el estilo del AT: Dios es Señor de todos los animales.

Sólo dos veces se menciona en la Setenta que Dios no necesita nada, pero incluso esos dos pasajes son suficientes para probar el origen griego de la idea; se encuentran en II y III Macabeos: en los últimos y más puros textos griegos que, en lenguaje y pensamiento, destacan del AT. En ambas ocasiones se muestran plegarias del templo, y en la frase concerniente, la existencia de un templo se justifica frente al hecho de que Dios no necesita nada: *sy kyrie tōn holōn aprosdeēs hyparkhōn ēudokēsas naon tēs sēs skēnōseōs en hēmin genesthai* (II Mac 14, 35) y *hēgiasas ton topon touton eis onoma soi tō tōn hapantōn aprosdeei* (III Mac 2,9).

Si la palabra y la concepción «libre de toda necesidad» de repente aparece en este modo en el final de la Biblia Griega, debemos esperar encontrarlas usadas también por Filón y Josefo. De hecho, éste es el caso. Ya hemos mencionado que Filón, como el orador del Areópago, conecta el tema de la

[49] *Heinrich Greeven* en *Theol Worterbuch,* II, 41.

libertad de Dios de cualquier necesidad con el de la falsa y verdadera *therapeia* de Dios [50]. Pero Josefo permite decir a Salomón en la segunda plegaria de la dedicación del templo, completamente en estilo helenista, que los hombres no pueden corresponder a Dios con sus trabajos por la bendición que él da, porque Él no necesita nada [51].

Una idea que estaba así tan extendida en la doctrina helenista y fácilmente adoptada por el judaísmo helenista, era naturalmente asequible para su uso en el pensamiento cristiano. Pero esto es un ejemplo muy obvio de cuán escasamente habían tenido sus raíces en el mundo helenista las primeras generaciones del cristianismo, y cuánto su pensamiento era propio, y cómo estaba conectada su piedad con la Biblia; porque este tema de la libertad de Dios de toda necesidad, que era tan familiar al helenismo, es extraño al conjunto del NT, con la única excepción del discurso del Areópago. Pero el tema es conocido y usado incluso en aquellos primeros escritos cristianos que eran contemporáneos, o casi contemporáneos, con los últimos escritos del NT, pero que se distinguen de ellos por un temperamento más secular y por el estilo literario; a saber: *I Clemente*, la *Praedicatio Petri* y la *Apología* de Arístides [52]. Al igual que en el último de estos dos escritos, la «*Epístola*» *a Diogneto*, que tiene fuertes afinidades con los escritos de los Apologistas, aplica la idea en la forma de una antítesis (ver pp.

[50] *Quod. det. pot. insid. sol.*, 54-56; ver nota 44. Incluso la diferencia entre este pasaje y el discurso del Areópago es significativa. Pensando en Platón, Filón habla de cómo la piedad está al servicio de Dios, si el servicio es correctamente entendido; a saber, no es que sea utilizable por Dios (porque es Dios mismo quien da a cada cosa su uso; es la misma antítesis mencionada en la nota 47), sino que los hombres se comportan como siervos hacia su señor (sin embargo, aquí hay una diferencia, ver *loc. cit.*, par. 56, porque los *despotai* son *hypēresias endeeis*, pero Dios *ou khreios*). Pero los Hechos de los Apóstoles hablan del servicio religioso a Dios y así lo niega por la referencia a la libertad de Dios de necesidad. Vemos pues que la interpretación de *therapeuein* dada arriba es la correcta. Sobre el tema de la libertad de Dios de necesidad, cf. también Filón, *Leg. all.*, I, 44; *De Cherubim*, 44, 119, 123; *Quod Deus sit inmutabilis*, 56, 57.

[51] Josefo, *Ant.*, VIII, 43, par. 111, *érgois men ou dynaton anthrōpois apodounai theō kharin hyper hō eu peponthasin. aprosdees gar to theion hapantōn kai khreitton toiautēs amoibēs.* Con referencia a esta oración de dedicación del templo, cf. nota 45.

[52] *I Clem.* 52, 1 *ouden oudenos khrēzei ei mē to exomologeisthai autō;* la *Praedicatio Petri* ha sido citada antes (nota 47) como ejemplo de antítesis; cf. también Arístides, 1, 4 (Goodspeed), *ei nihil opus esse, sed omnia eo egere;* 1, 5, *ou khrēsei ktl... pantes de autoū khrēzusin.*

315ss): Dios nos envía todo lo que necesitamos, pero él mismo no necesita las cosas que nos da [53]. Es, de hecho, una antítesis de este tipo la que ahora provee la continuación de este pensamiento en el discurso del Areópago: *autos, didous pasi zōēn kai pnoēn kai ta panta.*

Los comentaristas, en general, han tratado la conclusión *kai ta panta* en un modo algo descuidado; pero alguno de los transmisores obviamente no sabía qué hacer con las palabras y ya las alteraba en *kata panta* (koiné) o buscaba una solución uniendo las palabras con lo que seguía —*kai ta panta epoiēsen ex henos*. El sentido de las palabras, que a primera vista parece muy general, sólo puede ser entendido si se toman como una respuesta: Dios no necesita nada y nos da todo. Primeramente, habíamos tenido las expresiones *zōē* y *pnoē*, que habían sido puestas juntas por su asonancia. La tautología no se encuentra en ningún otro sitio, pero la introducción de *pnoē* debió de ser ocasional por su sonido similar; aparte de esto, aquí se nos recuerda la narración de la creación ofrecida por el AT, en la que, también en Gn 2,7, la palabra *pnoē* se usa para el aliento que Dios dio a los hombres. Pero este eco del AT en ninguna manera altera el esquema del discurso [54]. También el primer y el segundo tema (vv. 24.25 y vv. 26.27 respectivamente) se destinan a comunicar una doctrina helenista de Dios. Los dos temas se pertenecen. El final de la primera idea —Dios no necesita nada y nos da todas las cosas— conduce al segundo: Dios ha creado al ser humano para que pueda habitar la tierra, y ha hecho posible que tenga enclaves, estaciones y territorios, para que lo busquen a él.

III

El segundo tema concluye con las palabras *kai ge ou makran apo henos hekastou hemōn hyparkhonta*. Lo que se intro-

[53] *Ep. ad Diognetum*, 3, 4 *ho gar poiēsas tòn ouranon kai tēn gēn kai panta ta en autois kai pasin hēmin khorēgōn, hōn pros deo metha, oudenos an autos pros deoito toutōn hōn tois oio-menois didonai parekhei autos.*

[54] Debemos pensar también en el himno órfico a Zeus, Fragmento 21a (Kern), v. 5: *Zeus pnoiē pantōn. Zeus akamatou pyros hormē.* Por la derivación usual de Zeus de *zēn* (Platón, *Cratylus*, 396a; Arístides Aelio, *In Jovem*, 23), la tautología *zoē kai pnoē* podría muy bien derivarse de *Zeus pnoē*, pero no hay ejemplo de esto.

duce aquí como prueba [55] es en realidad el sujeto del tercer tema (a saber, que Dios está emparentado con los hombres). Se ha recogido tanto material sobre este asunto en la discusión de los últimos veinticinco años, que el puro carácter helenista del tema es obvio. Dios no está lejos de nosotros —la litote significa, por supuesto, que, por virtud de su naturaleza, a pesar del comportamiento humano, él está muy cerca de cada uno de nosotros [56]—. «Porque en él tenemos vida», continúa, y no puede cuestionarse que, para el orador en el Areópago, *en autō* podría significar «a través de él». Porque la conclusión que se obtiene de esto y de la frase siguiente es que nosotros, los seres humanos, somos la progenie de Dios, es decir, que estamos emparentados con Dios. Así *en autō* debe ser tomado como implicando al menos un cierto panteísmo [57].

La idea de que Dios está emparentado con los hombres había sido familiar en la filosofía desde la propagación y popularización de la concepción estoica del hombre sabio. Como se ha observado a menudo, ciertas exposiciones de Dión de Prusa se acercan a nuestro pasaje, según las cuales la concepción de la divinidad está implantada por naturaleza en cada ser racional *dia tēn xyggeneian tēn pros autous* [58]. Sin embargo, en este contexto leemos *hate gar ou makran oud'exō tou theiou diōkismenoi kath'autous, alla en autō mesō pefykotes, mallon de sumpefykotes ekeinō* [59]. La primera oración de la dedicación del

[55] Una prueba la ofrece *kai ge,* la lectura de la que tenemos mas ejemplos, para la que tenemos tambien D con el error *kaige* (Γ pasa a T) Por otro lado, *kaitoi* aparece en AE, y tambien esta la lectura *kaitoige* en א entre otras, *quamvis,* 9, Ireneo Pero incluso esta lectura depende de un descuido, porque ¿cómo habria que interpretar la oracion concesiva?

[56] Podemos ver la diferencia entre las ideas biblicas comunes si comparamos Hch 10,35 *all'en panti ethnei ho foboumenos auton kai ergazomenos dikaiosynen dektos autō estin* El interés está en el hecho de que la salvacion no está limitada por las fronteras nacionales, una idea que no tiene lugar en el discurso del Areópago El significado es simplemente «Todo hombre justo agrada a Dios» y no, como en Hch 17, «todo hombre esta relacionado con Dios»

[57] Para ver la diferencia podemos comparar el significado de las formas de los nombres *Zēna* y *Dia* en Platón, *Cratylus,* 396a, b *symbainei oun orthos onomazesthai houtos ho theos einai, di hon zēn aei pasi tois zōsin hyparkhei* Aquí falta el vital *en* del discurso del Areopago Cf tambien Deissmann, *Die neutestamentliche Formel «in Christo Jesu»,* 1892, 93ss

[58] Dion de Prusa, *Or*, XII, 27 (I, 162, v , Arnim)

[59] Dión de Prusa, *Or*, XII, 28 [ver el addendum en p 32, nota 1, del mismo *Or* , nota marginal en el manuscrito]

templo, que Josefo atribuye al rey Salomón, y que, como ya hemos mencionado, está concebida muy helenistamente (ver notas 45 y 51), muestran que tales ideas pueden darse por sentadas con facilidad. Según esto, el propósito de la religión del templo es establecer la convicción en los hombres, *oti parei kai makran ouk afestēkas* [60]. Así, la relación es tal que permite incluso el uso de la litote para expresarla. La cercanía de Dios al hombre se prueba después en el discurso del Areópago con *zēn, kineisthai y einai* en Dios; aquí, el verbo más llamativo, *kineisthai*, nuevamente apunta a las ideas estoicas del Dios que pone todo en movimiento [61]. Sin embargo, la riqueza de la expresión, la yuxtaposición de los tres verbos, puede ser atribuida con certeza a una velada cita de los poetas.

Nuestra apreciación de las palabras ha cambiado desde 1913, cuando fue publicado el comentario a Hch del nestoriano Isho'dad de Merv (c. 850) [62]. Isho'dad ve en este pasaje una extraña mezcla de afirmaciones y de material tradicional imperfectamente entendido, que Pablo toma en ambas frases en 17,28 «de ciertos poetas paganos». Esto se aplicaría entonces no sólo al versículo *tou gar kai genos esmen*, que ha sido ampliamente reconocido como una cita de Arato, sino también a la primera frase «en él vivimos, nos movemos y existimos» [63].

[60] Josefo, *Ant* , VIII, 42, par 108

[61] Norden, *Agnostos Theos*, 1913, 19ss, ha recogido pasajes que muestran que los estoicos consideraban todas las cosas que sucedian como «movidas», y a Dios como el único que no siendo «movido», es «el que mueve» Especialmente caracteristicos Crisipo en Estobeus, *Ecl* , I, 8, 42, p 106_8 (en la edicion de Wachsmuth, p 260 en la edicion de Heeren), *kata ton khronon kineisthai te hekasta kai einai* Filon, *Leg all* , I, 6 lo que fue creado por nosotros, *statai kai menei, hosa de epistemē theou, peratōthenta palin kineitai-kineisthai* es un signo de que Dios es el creador Cf tambien Filon, *De Cherub* , 128, Lucano, IX, 580, *Juppiter est, quodcumque vides, quodcumque moveris* y para la unión de *kineisthai* con *zēn*, Platón, *Timaeus*, 37, c, del alma cosmica *hos de kinēthen auto kai zōn enoēsen tōn aidiōn theōn gegonos agalma ho gennēsas patēr, ēgasthe* , para la union de *zēn* con *einai*, Aristides Aelio, *In Jovem*, 23, *zōēs te kai ousias hekastois estin aitios*

[62] Margaret Dunlop Gibson, *The Commentaries of isho'dad of Merv, Bishop of Hadatha, IV Acts of the Apostles*, 1913, etc , con una introduccion de J Rendel Harris *(Horae Semiticae*, X, 1913) Lo que sigue en el texto (arriba) se encuentra en la p 39 del texto sirio y en la p 29 del texto inglés

[63] Permitasenos aqui mencionar una lectura que solo se encuentra en D (y en d), y que normalmente se encubre en los comentarios Toma *to kath'hēmeran* (d *in diurnum)* como viniendo después de *esmen* No conozco

En referencia a esto, dice Isho'dad, «los cretenses afirman de Zeus, que era señor; que fue lacerado por un jabalí salvaje y enterrado; y que su tumba es conocida entre nosotros [64]. Por esto Minos, hijo de Zeus, hizo un discurso laudatorio en memoria de su padre; y en él dijo: «Los cretenses esculpieron una tumba para ti, oh santo y alto. ¡Mentirosos, malas bestias y vientres perezosos! porque no has muerto para siempre, porque estás vivo y resucitado [65], porque en ti vivimos, nos movemos y existimos» [66]. La homilía de Cristomo sobre Tit 1,12, el pasaje del NT en el que aparece la mención de los mentirosos cretenses [67] pone de manifiesto que esto no es mera fantasía [68]. Apoyando estas palabras de mofa, Crisóstomo menciona la

mejor explicación que la de que las palabras fueron escritas en el borde del manuscrito (que tenía varias columnas), con la intención de que pudiesen ser añadidas al texto de 17,11 *(to kath'hēmeran anakrínontes)*, que era donde habían sido olvidadas. El siguiente copista realizó la adición, pero lo hizo incorrectamente poniéndola en 17,28, porque este pasaje se encontraba en el lugar paralelo a otra columna. Posteriormente otro copista rectificó la omisión de 17,11 sin notar el error de 17,28. Si asumimos que era un manuscrito con cuatro columnas, 17,28 pudo haber sido escrito en el mismo lugar que en la cuarta columna en el que leemos 17,11 en la primera columna (en el Sinaítico, que se acerca mucho a un texto escrito en cuatro columnas, el espacio entre los dos pasajes es incluso menor, sólo 2 2/3). Si esta teoría no se acepta, debemos considerar una corrección de las palabras *tōn kath'hymas (poiētōn) to tōn kath'hēmas* (como en B), una corrección que fue equivocadamente leída y, por ende, equivocadamente introducida (como J. Rendel Harris escribe en *Bulletin of the Bezan Club*, VIII, Feb. 1930, 6s).

[64] Sobre esta tumba de Zeus y la tendencia de los cretenses a la mentira de la que esta tumba es una prueba, ver mi comentario a Tit 1,12 *(Handbuch zum Neuen Testament*, sect. 13).

[65] Esta parte de la traducción es de Hugo Gressmann (Zahn traduce «tú estás vivo y permaneces firmemente») y está justificada por *essi gar aiei* (ver en el texto) preservada por Crisóstomo. La traducción global está tomada de Lake y Jason, *The Beginnings of Christianity*, V, 246-251.

[66] J. Rendel Harris ha publicado un importante paralelo a esto en *Expositor* (Oct. 1906 y Abr. 1907), cf. su introducción a la edición de la señorita Gibson de Isho'dad, XIIs. El paralelo se encuentra en la obra nestoriana llamada la *Gannat Busamé* siria *(Hortus Deliciarum)* y contiene el pasaje que se reproduce en el texto, pero no la frase sobre «los poetas de entre los paganos».

[67] Tit 1,12, *eipen tis ex autōn idios autōn prophētēs. Krētes aei pseustai, kata thēria, gasteres argai.*

[68] Desde la continuación del texto dado arriba podemos ver cuán conocido era Isho'dad o su fuente: «el santo apóstol toma este dicho de Minos; después tomó "somos de raza" de Arato, un poeta que escribió sobre Dios». Sigue una reproducción correcta, en parte una traducción, en parte un sumario de contenidos, del poema de Arato.

pretendida tumba de Zeus en Creta, que era llamada la burla «del poeta» y cita las siguientes palabras de este innominado poeta:

kai gar tafon, ō ana, seio
Krētes, etektēnanto sy d'ou thanes, hessi gar aiei [69].

Estas palabras (y la descripción de los cretenses como mentirosos) se encuentran también en Calímaco [70]. Pero si Isho'dad es correcto, a los versos aquí citados inmediatamente seguía el dicho «en él vivimos, nos movemos y existimos» [71], así el pasaje entero no viene de Calímaco sino del mismo poeta al que debe atribuirse el verso burlón del pueblo de Creta. Según Clemente de Alejandría y Jerónimo, el compositor es el poeta Epiménides de Creta [72]. Pero como entre sus obras hay también un poema *Peri Minō kai Radamanthuos* [73], el relato de Isho'dad del supuesto poeta Minos se explica como una mala comprensión ya sea de Isho'dad ya sea de su fuente.

Así el orador en el Areópago parece haber establecido el tema de la relación natural de Dios con los hombres en base a dos citas de poetas [74]. Sólo ha introducido expresamente la segunda. La fórmula de citación con el plural *tines tōn kath'hymas poiētōn* [75] no ha de referirse necesariamente a va-

[69] Crisóstomo, XI, p 744 (Montf)

[70] Calímaco, *In Jovem*, 8s *Krētes aei pseustai Kai gar taphou, ō ana, seio*, y demás, como arriba

[71] Por supuesto que debemos aceptar como probado que el hexametro original en Hch 17,28 ha sido pulido, pero esto está en concordancia con «el buen tono» (Norden, *Agnostos Theos*, 1913, 19, n 2) Lake, en *The Beginnings of the Christianity*, V, 1933, 250, introduce el intento de reconstrucción del verso *en gar soi zōmen, kai kinymeth' ēde kai esmen* (J Rendel Harris, *loc cit*) o *en soi gar zōmen kai kineomestha kai eimen* (A B Cook, *Zeus*, I, 1914, 664) Ciertamente las palabras en Isho'dad que se suponen que son de Minos no pueden cambiarse a una sola linea de hexámetros Todavia es incierto si Isho'dad ha hecho la cita correctamente

[72] Cf los pasajes en mi comentario a Tit 1,12

[73] Diógenes Laercio, I, 112 (Loeb) *synegrapse de kai katalogadēn Peri Thysiōn kai tēs en Krētē politeias kai Peri Minō kai Radamanthuos eis epē tetraskiskhilia* Según esto, «Minos y Radamantus» parece ser una obra poética independiente, cf Zahn, *Kommentar zur Apg*, 624, n 94 (así como contra Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903, II, I², 493, nota)

[74] [Mas tarde Dibelius renuncio a la teoría de la cita de Epimenides]

[75] El texto D *hōsper kai tōn kath'hymas tines eirēkasin* (d *sicut quid secundum vos sunt quidam)* parece presuponer que *poiētai* fue omitido originalmente Pero quiza el texto griego es una retraducción del latín, éste resul-

rios poetas sino sólo al tal Arato, cuya propiedad literaria había sido ya reconocida por Clemente de Alejandría, *Strom.*, I, 91_5. Esta manera de citar vagamente y en plural, al igual que el número de citas, muestra que el discurso ha sido pronunciado en un modo cultivado [76]. Esto es una pequeña indicación de un punto importante. El discurso de Hch 17 ofrece, desde el punto de vista de la forma y del contenido, una visión de un cristianismo culto que nosotros conocemos sólo desde el siglo segundo. En el NT, sin embargo, la única prueba de este tipo de cristianismo está aquí y, quizá, en Hch 14,15-17.

El verso usado aquí del *Phaenomena* de Arato, a cuyo refinamiento de estilo Calímaco dedicó un epigrama [77], se encuentra en la introducción al poema. «Comencemos con Zeus» dice el poeta, «calles y mercados, océanos y puertos están llenos de él; todos nosotros lo necesitamos, y somos de su familia. Pero él en su gracia muestra signos favorables a los hombres; recuerda las necesidades de la vida a los pueblos y así los aguijonea a la actividad; él les dice cuándo arar y cuándo sembrar». Después el poeta habla de las estrellas que muestran a los hombres que las estaciones han sido ordenadas por él; al final de la introducción, Zeus es saludado: *khaire, pater, mega thauma*, y es celebrado como el ancestro de la raza humana. Así, en más de una consideración, el discurso del Areópago parece ser similar a estos versos introductorios de

ta, sin duda, porque *tines tōn kath'hymas poiētōn* no podía ser puesto literalmente en latín.

[76] Lake, *The Beginnings of Christianity*, IV, 1933, 218, piensa que *tines* se refiere a varios poetas, así, quizá, a Epiménides y a Arato, porque no concuerda con las convenciones literarias que la palabra *tines* pudiese ser usada para hacer una velada referencia a uno sólo. Pero Filón escribe en *De spec. leg.*, I, 48, *onomazousi d'autas ouk apo skopou tines tōn par'hymin ideas*, e incluso se refiere sólo a Platón (escribe en el mismo sentido en *De spec. leg.*, I, 74, *hos hoi poiētai phasi* y representa una expresión homérica) [Pseudo-Aristóteles *De mundo*, 16. p. 397b, *tōn palaiōn... tines;* pero el escritor sabe que es sobre Tales. Ver Pohlenz, ZNW, nota 160 en el manuscrito (ver p. 153, nota 37 abajo)]. Así en *tines* (Hch 17,28) podemos leer la referencia a un solo poeta; el plural se debe a la convención literaria y así confirma una impresión de que el escritor es consciente de su educación. Esto contrasta con la manera no literaria en la que el Pablo real en 1 Cor 15,33 usa un verso de Menandro, sin saber su origen e introduciéndolo sólo con *mē planasthe*.

[77] Calímaco, *Epigr.*, 27, p. 54, en la pequeña edición de Wilamowitz[4]: *Hesiodou to t'aeisma kai ho tropos* es el principio; la conclusión lee: *khairete leptai rēsies, Arētou symbolon agrypniēs*.

Arato. El origen del hombre en Dios, y la relación que de ello resulta, la mención de la tierra y de las estaciones como una prueba de la existencia de Dios (cfr. nota 16): todos estos elementos están en ambos textos. Y ya que el orador usa justo esta cita con una disposición literaria, es fácil asumir que realmente conocía el poema de Arato y no sólo este medio verso tomado de él. Un verso similar se encuentra en el himno a Zeus del estoico Cleantes, un contemporáneo de Arato. Pero no es el ánimo de Cleantes, como tampoco el de Arato, trazar las obras de Dios sobre la tierra, sino afirmar que es adecuado para el hombre ofrecer su alabanza a Dios:

se gar pantessi themis thnētoisi prosaudan.
ek sou gar genos eis'ēkhou mimēma lakhontes
mounoi, hosa zōei de kai herpei thnēt'epi gaian [78].

No es posible establecer una relación más estrecha entre esta cita y el discurso del Areópago. Está claro, sin embargo, cuán familiar era en la poesía y filosofía helenista la idea de la relación de Dios con los hombres; desde ellas la idea alcanza al compositor del discurso del Areópago.

El AT no puede ser considerado como el lugar de origen de este tema. Podemos recordar que el hombre es hecho a imagen de Dios, pero, por virtud de su origen y rango, esta idea debe ser comprendida de forma bastante diferente. En la historia del Génesis (1,27) tiene la finalidad de servir como prueba del señorío del hombre sobre el resto de la creación. Esto se dice expresamente e incluso se subraya en Eclo 17,3. Pero esta superioridad está basada en su creación, es decir, en el pasado. De ella se deriva el señorío sobre los animales y la orden de que la sangre humana no debe ser derramada (Gn 9,6). Pero el AT no dice que esto otorgue al hombre una conexión con Dios que sea particular y cercana, ni se sigue que, porque esté ahora vivo, tenga su existencia y esencia en Dios. El AT no dice esto, ni siquiera cuando atribuye al pueblo de Israel una cierta particularidad de relación cercana con Dios (a pesar de que ésta no es la panteísta del discurso del Areópago). Por tanto no podemos decir que esta idea panteísta de

[78] Clenates, *In Jovem*, 3-5 (*Stoicorum veterum fragm.*, I, n. 537, Arnim). Ciertamente no tenemos información de un poeta llamado Timágenes, que la Catena armenia de Hch nombra junto a Arato; cf. Zahn, *Kommentar zur Apg.*, 625.

relación con Dios «converge» [79] con la idea del AT de que el hombre está hecho a imagen de Dios.

Esta idea de la relación de Dios con los hombres es, sin embargo, como ya se ha mostrado, ciertamente helenista [80]. Así la extrañeza del discurso del Areópago en relación a la piedad de la Biblia y su familiaridad con la filosofía se convierte especialmente en evidente en este tema, ya que ni una sola de las frases del mismo concuerda con lo que estamos acostumbrados a encontrar en otros lugares en el AT o el NT. Y eso todavía sería completamente verdadero incluso si la hipotética derivación de la frase «en él vivimos, nos movemos y existimos» fuese falsa. Porque la relación de Dios con los hombres es enseñada por la filosofía en el mismo contexto en el que la idea aparece en el discurso del Areópago. Establece una base para la correcta concepción de los dioses y origina independencia de las antiguas formas religiosas. Una vez más, Dión de Prusa puede ser tomado como prueba de lo primero, y Séneca de lo segundo [81]. El discurso doce de Dión ya ha sido citado (nota 19; nota 58), pero en el discurso número trece hace que un simple campesino salga a escena y, en contraste con las afirmaciones pesimistas acerca de la relación entre Dios y el hombre, subraye el amor de los dioses por los hombres y sus consanguíneos; declara que la raza humana desciende no de titanes y gigantes, sino de los dioses [82]. Como Arato y el Pablo del discurso del Areópago, podría haber gritado: «Somos de su familia».

Sin embargo, aquí debemos hacer una referencia particular a los numerosos paralelos del discurso del Areópago que se encuentran en Séneca. En la carta cuarenta y una encontra-

[79] Harnack ofreció esta visión en «Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apg.?», *Texte und Untersuchungen*, 1913, 24, n. 2.

[80] Obviamente la visión es preestoica; cf. la alusión en el *Timaeus* de Platón, 40d, *peisteon de tois eirēkosin emprosthen, ekgonois men theōn ousin, hōs ephasen, saphōs de pou pous ge autōn progonous eidosin.* Isho'dad de Merv escribe en el comentario a Hch 17 lo que ya se ha mencionado: «y Platón y otros dicen que las almas son de la raza de los dioses».

[81] Aquí, como en los ejemplos individuales de pruebas en las secciones I y II, Ernest Hoffmann me ha proporcionado sustancialmente su consejo.

[82] Dión de Prusa, *Or.*, XXX, 26 (II, 310; v., Arnim) *hōs agathoi te eien (scil. hoi theoi) kai philoien hēmas, hate dē xyggeneis ontas autōn apo gar tō theōn ephē to tōn anthōpōn einai genos, ouk apo Titanōn oud'apo Gigantōn.*

mos esta referencia al hombre como opuesto al culto, o a la adoración: «No necesitamos levantar nuestras manos al cielo, ni pedir al guardián del templo que nos permita acercarnos más al oído del ídolo, como si pudiésemos obtener así una mayor escucha; Dios está cerca de ti, contigo, sí, en ti» [83]. Aquí, de hecho, la proximidad descansa más sobre la cualidad mística de la inmanencia —Dios está en el hombre— [84] mientras que el orador del Areópago acentúa la inherencia —el hombre tiene su vida en Dios—; pero, en el prólogo a las *Questiones naturales,* Séneca ha probado el origen divino del hombre justo en el mismo sentido que en Hch; lo divino es un juego para él y las realidades superiores son su casa [85]. Y, según Lactancio *(Divin. instit.,* VI, 25), Séneca ha ofrecido en su *Philosophia moralis* una sinopsis de ideas a las que alude el orador del Areópago: el hombre debe pensar en Dios como grande y amable, como un amigo y que siempre está cerca *(amicum et semper in proximo);* no debe ser honrado con sacrificios y derramamiento de sangre, sino con un espíritu puro, con un propósito bueno y moral. No se le deben erigir templos; debemos adorarlo en nuestros propios corazones [86]. Pero, en su carta noventa y cinco, en un examen de la práctica de varias religiones, Séneca critica impresionantemente ese culto a los dioses que el orador del Areópago ha rechazado (17,25). Alguna gente enciende sus lámparas en el Shabbat, pero los dioses no necesitan la lámpara, ni los hombres encuentran ningún placer en el humo. Otros esperan a los dioses por la mañana y se sientan a las puertas del templo, pero sólo la ambición humana podría ser sobornada con tales cosas. Honrar a Dios consiste en conocerlo *(deum colit, qui novit, ep.,* 95, 47). Otros traen

[83] Séneca, *Ep.,* 41, *non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est.* Más adelante leemos en 412 *in unoquoque virorum bonorum... habitat deus.* De hecho, según Séneca, esto se aplica sólo al bueno, esto es, al sabio; pero el hombre sabio no es un ser inspirado sobrenaturalmente: simplemente demuestra lo que todos los hombres deben ser.

[84] Pero esto también conduce a la idea de relación; cf. Séneca, Ep., 120_4, *mens dei, ex quo pars et in hoc pectus mortales defluxit.*

[85] Séneca, *Naturales quaest., I, praefatio, 12, cum illa* (las enormes esferas de arriba) *tetigit, alitur crescit ac velut vinculis liberatus in originem redit et hoc habet argumentum divinitatis suae, quod illum divina delectant; nec ut alienis sed ut suis interest.*

[86] Birt, *Rhein. Museum f. Philol.,* 1914, 368 ha subrayado fuertemente este pasaje y el siguiente.

a Júpiter toallas y cepillos para el baño, a Juno el espejo —un fino ejemplo de *therapeuesthai hypò kheirōn anthrōpínōn* (Hch 17,25)—. Dios no necesita sirvientes, sino que él mismo sirve a la raza humana; está en todas partes y cercano al hombre *(non quaerit ministros deus, quidni? Ipse humano generi ministrat, ubique et onmibus praesto est.* Ep., 95, 47). Y la idea de la relación con Dios comienza, al menos, a ser percibida aquí en el recuerdo conclusivo de esta sección teológica: ¿buscas la gracia de los dioses? ¡Entonces sé bueno! El que los emula los ha honrado suficientemente *(satis illos coluit, quisquis initiatus est.* Ep., 95, 50). Así los temas de Hch 17 constantemente recurren en la obra de Séneca: rechazo del culto y de todo servicio a los dioses, la cercanía de Dios a los hombres, el parentesco del hombre con Dios.

Volvamos al discurso del Areópago. Podemos ver un punto culminante distinto en cómo se describe la relación con Dios. Primero, había una mala interpretación retórica: Dios no está lejos de nosotros. Después vinieron las palabras de la primera cita (si Isho'dad nos informa correctamente): tenemos nuestra existencia en él —así es como la idea de coherencia está expresada— y ahora sigue la segunda cita, tomada de Arato: «Somos de su familia». Finalmente el autor reúne estas ideas para dibujar la conclusión: ya que somos de su familia; esto es, después de todo lo que se ha dicho, somos de su naturaleza y estamos ligados a él [87].

Ahora la secuencia de pensamiento retorna a donde había empezado. Donde al principio del discurso encontramos el rechazo de cualquier idea de que Dios habite en templos, ahora se condena la representación en imágenes de la divinidad; seres que están emparentados con Dios no piensan de esta manera. Las imágenes son obras de los hombres y la divinidad

[87] Incluso podemos preguntarnos si en este contexto *genos oun hyparkhontes tou theou* la palabra *hyparkhein* asume un significado particular, *hyparkhein* es más que *einai* y, como Ernst Hoffmann me informa, para los estoicos y pitagóricos significa la sustancia del ser Diogenes Bab (in Philodemos, *De piet*, 15[14], *Stoic vet fragm*, III, p 217, 33, Arnim) *ton kosmon graphei tō Dii ton auton hyparkhein* La idea de inherencia, de la que *eniparkhein* es característica, se leería «ya que tenemos nuestra existencia como la familia de Dios» Por otro lado, Lc ciertamente en cinco lugares del evangelio ha colocado *hyparkhein* por un simple «ser» en el texto de su fuente (Lc 7,25, 8,41, 9,48, 11,13, 23,50), así podemos fácilmente concluir que está en concordancia con su estilo que él haya escrito *hyparkhontes* en vez de *ontes*

no tiene nada que ver con ellas. Es una polémica pacífica; el Deuteroisaías (40,19ss; 46,6 y especialmente 44,9-20) habla de ello más encarnizada y jocosamente. Incluso el helenismo judío de la Sabiduria de Salomón (13,10-14,2; 15,7-17) lo critica más agudamente; pero un eco de lo que se dice allí acerca del material de las imágenes se repite en el discurso del Areópago [88]. Como es evidente, y está confirmado por lo que sigue, el escritor no quería hablar con el tono del que acusa al mundo pagano de su pecado, sino como el que los ilumina en su ignorancia.

La introducción al discurso está en concordancia con esta actitud hacia el mundo pagano; el mismo espíritu es evidente en la conclusión, que habla del pasado como tiempos de ignorancia. Este tema, que atribuye lo mínimo que puede el pecado a los paganos, ha sido usado ya en la introducción (17,23). En los discursos de Hch aparece en tres lugares (3,17; 13,27; 14,14; cf. también la *Apología* de Arístides, 17,4), y de hecho está en conexión tanto con judíos como con paganos. Así estamos frente a una idea particularmente enfatizada por el autor, e igualmente característica del autor es la posterior idea de que Dios pasa por alto esos tiempos de ignorancia [89] y ahora ordena que la llamada al arrepentimiento sea predicada a todos los hombres en todas partes. Porque éste es el motivo de la misión cristiana; el libro de los Hch se ocupa de esa misión, e instancias actuales de esta llamada al arrepentimiento se repiten a menudo desde 2,38 en adelante. Y aquí, como en 10,42,

[88] Sabiduría de Salomón, 13, 10 *hoitines ekalesan theous erga kheirōn anthrōpōn, khryson kai argyron tekhnēs emmeletēmo kai apeikasmata zōōn ē lithon akhreston kheiros ergon arkhaias* Incluso la polémica en Filón, *De decalogo*, 66-75, *De spec Leg*, I, 21, 22 es más fuerte que en el discurso del Areópago También es característica del discurso la ausencia de la idea polémica de que el fabricante de imágenes tenga un rango superior al de la misma imagen (Sabiduría de Salomón, 15, 17, Filón, *De Decal*, 69) Naturalmente, la lucha contra las imágenes va más allá en los escritos de los Apologistas Arístides 13, 1, Justino, *Ap*, I, 9, 1 Atenágoras, *Suppl*, 23, 1, Teófilo, *Ad Autol*, II, 2 Pero la cuestión que es importante en las obras de los Apologistas, a saber, si las imágenes son realmente los dioses o meramente su retrato, se evade más que se toca en las palabras *to theion einai homoion* del discurso del Areópago

[89] *hyperidōn* dice mas que *paridōn* (segun D) Dios desea borrar el tiempo que ha pasado (d e Ireneo *descipiens)* Debe de ser que la lectura *paridōn* simplemente significa «no prestar atención a» y asi se acerca más al *paresis* de los pecados cometidos en el pasado (Rom 3,25) Pero debería haberse visto que realmente no hay conexión entre nuestro pasaje y Rom 3

la atención se vuelve hacia el futuro y al juicio por Jesús, de modo que en estos dos versículos (17,30.31), pasado, presente y futuro aparecen estrechamente conectados unos con otros.

Estas palabras conclusivas consisten en una frase, la *única frase cristiana* en el discurso del Areópago. Al final se alude a Jesús, a pesar de que su nombre no sea usado realmente [90]. La referencia a su resurrección y la proclamación de su juicio son las únicas ideas cristianas específicas que se imparten a los oyentes. Es más, los oyentes son introducidos en este otro mundo con el más delicado cuidado pedagógico. Al principio viene el anuncio del juicio divino, un ítem tal de escatología como para haber sido enseñado por muchas religiones o muchos predicadores de la época. Aquí, ciertamente no por accidente, se usan las palabras del AT: *krinei tēn oikomenēn en dikaiosynē*, una frase tomada de los Salmos (9,9; 96 [95],13; 98 [97],9). Sigue la cuidadosa introducción del hombre a quien él ha escogido [91], sin mención en ningún lugar de su nombre o destino, y finalmente, lo menos aceptable de todo, la resurrección de este hombre de la muerte. La manera y el sentido de su muerte no se discuten, ni la significación de su resurrección para la fe de los cristianos. La resurrección se introduce sólo para probar que este hombre innominado ha sido elegido. Al mismo tiempo, la palabra *pistis*, que es así completamente confinada a un significado concreto en el lenguaje cristiano, se usa con el sentido de «prueba» o «verificación», un sentido que es bastante extraño al NT, a pesar de ser familiar en el lenguaje literario. Así, también en la conclusión, se nos ofrece de nuevo la impresión de un tipo de discurso que en su forma de expresión y en su línea de pensamiento es extraño al NT.

[90] D lee *andri Iēsou*. Pero D no menciona el nombre de Jesús en 17,18 para nada. Y nuevamente 17,18 sugiere la rectificación de la omisión en 17,31. Podemos tomar como una exactitud del texto el que, con deliberada y cuidadosa atención, no se mencione el nombre de Jesús en el discurso. Muchas otras cosas, por supuesto, podríamos esperar encontrar en un discurso cristiano, y que tampoco se mencionan aquí. El relato de 17,18, sin embargo, adelanta su opinión. El texto D presenta una versión cristiana popular que sustituye el nombre donde el cristiano lo esperaría, pero, por otro lado, lo omite en la narración de 17,18.

[91] No creo que podemos estar de acuerdo aquí con Lake, *The Beginnings of Christianity*, IV, 1933, 219, que piensa que hay una referencia al título «Hijo del hombre». Porque es característico de la creencia en el Hijo del Hombre la parusía sobre las nubes del cielo y su previa ocultación. De ello no se habla nada aquí. Es más, esperaríamos el artículo determinado si *anēr* intentase reemplazar al título «Hijo del hombre».

Las palabras acerca de la resurrección están al final del discurso. Parece como si la jocosidad de unos pocos oyentes y el definitivo acuerdo de otros lo lleven a su final. Pero no hay mención de una interrupción mayor, y este aparente y repentino final es realmente un recuerdo favorito del autor, que deja lo que es más importante para el final y lo enfatiza por la contradicción de los creyentes (10,44; 22,22; 26,24; quizá 5,33 y 7,54 deban ser entendidos también así). El escritor ciertamente no creyó que el orador fuese forzado a una conclusión prematura simplemente por un incidente. La composición del discurso pone de manifiesto que es un conjunto intencionado en su forma, que alcanza una intención final. Así, si notamos que falta algo, debemos familiarizarnos con el hecho de que es por la voluntad del autor el que cualquier cosa que falta no esté expresada aquí. Y esto plantea todavía otro problema del discurso.

IV

Lo que tenemos delante es un discurso *helenista* sobre el auténtico conocimiento de Dios. Es, por supuesto, un discurso que no habría sido expuesto oralmente. Comprende sólo diez versículos y sólo se necesitarían unos pocos minutos para pronunciarlo. Pero no es meramente una sinopsis. Por todas partes muestra el estilo de un discurso para ser desarrollado. Hay una armonía intencional entre el principio y el final; el apóstrofe y la demostración de la prueba son vivas; la formación de las frases piden ser dichas en voz alta; muchos grupos de palabras están adornadas con retórica [92]. Sólo que, en vez de ideas que debían ser desarrolladas, encontramos sólo grupos de temas, y cada uno podría resistir y merecería extenderse por varios minutos en el desarrollo del discurso. Los temas se han convertido en inteligibles para nosotros por la analogía con la filosofía helenista. Si nuestra interpretación siguiese sólo las indicaciones que han de ser encontradas en los propios temas, si no tomamos constantemente en consideración los paralelos del NT que realmente pertenecen a otro rango de

[92] Paronomasia: *pantas pantakhou* 17,30; tautología: *zōēn kai pnoēn* 17,25; aliteración: *pistin paraskhon pasin* 17,31.

ideas, entonces sólo podríamos concluir que el discurso del Areópago es un discurso helenista con un final cristiano; el tema es el conocimiento de Dios, al que todo ser humano llega puesto que la propia posición de hombre en el mundo y la afinidad de su naturaleza con la de Dios inevitablemente le conduce a él. Nada se dice de la reivindicación del mensaje cristiano de que el verdadero conocimiento de Dios pueda ser poseído e impartido sólo a través de la revelación. El arrepentimiento, al cual los oyentes son llamados al final, ha de ser entendido naturalmente en este sentido cristiano. Se sugiere, sin embargo, que el arrepentimiento consiste últimamente en el reclamo de ese conocimiento de Dios que, por virtud de su naturaleza, pertenece al hombre [93]. Y es meramente un motivo de este arrepentimiento el que el proximo juicio del Resucitado se mencione correctamente al final. Cuando consideramos el discurso del Areópago como un todo, vemos que tiene un carácter racional que es extraño al NT. Reconociendo este hecho, podemos muy bien dibujar ambas inferencias histórica y literaria desde él, y a ellas dirigiremos ahora nuestra atención.

El problema histórico es si el apóstol Pablo pudo haber pronunciado este discurso. Porque ésta es la cuestión primera y principal, más que si él hizo un discurso en Atenas, o si, por citar las palabras de un bien conocido tratado de Ernst Curtius, «un testigo bien informado está aquí reproduciendo fielmente el evento» [94]. Esta última cuestión debe ser mirada desde el punto de vista de las fuentes, las potencialidades técnicas y literarias del libro de los Hch; estos aspectos los consideraremos más adelante. En relación a la primera cuestión, debemos examinar cómo Pablo, el Pablo de las epístolas genuinas, habría considerado el tema del discurso del Areópago.

Ernst Curtius ha examinado también las epístolas paulinas, pero desde un punto de vista particular. Dice del discurso del Areópago, y correctamente, que busca establecer una comprensión histórica de la vida religiosa del mundo gentil. Y añade: «Ésas son consideraciones que podrían presentarse sólo a uno cuya mente estaba familiarizada con la cultura helenista». Tomando esto como punto de partida, Curtius busca pro-

[93] Cf. Birt, *Rhein Museum f. Philol.*, 1914, 372, nota.

[94] Curtius, «Paulus in Athen», *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1893, 925.

bar desde las epístolas paulinas que el apóstol estaba influenciado por esta cultura.

Pero la cuestión de si Pablo tenía familiaridad con las ideas filosóficas, como presupone el discurso del Areópago, no es la cuestión vital. La prueba aportada por Curtius no se extiende al centro real del mensaje paulino, a saber, el anuncio de la nueva salvación aparecida en Cristo, y todo lo que ello presupone. Curtius se vio obligado a afirmar desde los pasajes exhortativos de las epístolas paulinas, esto es, desde la parenesis, lo que nosotros hoy creemos con buena razón que no fue compuesto por Pablo, sino ampliamente tomado de la tradición de filósofos cristianos, judíos y griegos. Por supuesto que mucho material es griego, o mejor, pertenece al pensamiento helenista [95]. Lo mismo es cierto para el lenguaje metafórico del apóstol, que Curtius cita en el curso de su tratado; especialmente es cierto para la metáfora del cuerpo y del conjunto de series de metáforas conectadas con el estadio.

En nuestro examen debemos empezar por un punto central y preguntar cómo el Pablo de las epístolas piensa sobre el conocimiento natural del hombre y su relación con Dios. Porque éste es el asunto importante en el discurso del Areópago. Como sabemos, Pablo había tocado el tema de nuestro conocimiento de Dios en el primer capítulo de la Carta a los Romanos, pero esto sucede en un contexto que permite sólo una interpretación: el apóstol intenta mostrar que no hay excusa para aquellos que adoran ídolos, y particularmente imágenes (Rom 1,20 *eis to einai autous anapologētous).* Su pecado, sin embargo, consiste en esto, que mientras, ciertamente, reconocían al verdadero Dios, no lo honraban: daban culto a la criatura en vez de al creador. Y ahora, para hacer clara la magnitud de su pecado, Pablo escribió esa frase en Rom 1,20, que ha sido frecuentemente aislada como prueba de una pretendida *Theologia naturalis* en Pablo, sobreenfatizada y como resultado mal comprendida: *ta gar aorata autou apo ktiseōs kosmou*

[95] El primer pasaje al que Curtius se refiere *(o. c.,* 928), en Flp 4,8, de hecho, contiene una enumeración de ideas de la filosofía moral helenista: la única aparición en Pablo de la palabra *aretē* del tema de la «guía natural en la historia griega de la cultura» (W. W. Jäger, *Paideia,* 25, traducción inglesa de Gilbert Highet 1939-43), es justo tan característica como la aparición de términos no cristianos, tales como *euphēmos* y *prosphilēs;* cf. en este punto mi comentario en *Handbuch z. N.T.*

tois poiēmasin nooumena kathopatai, he te aidios autou dunamis kai theiotēs. Con *nooumena kathoratai* «es visto para ser reconocido», se hace referencia a la prueba de la existencia de Dios desde lo que percibimos en el mundo [96], una prueba frecuentemente encontrada en la Estoa: «Su ser, que nosotros no podemos mirar, ha sido visible en sus obras a la mente pensante desde la creación del mundo, en concreto como poder eterno y divino». Pero la prueba estoica es sólo mencionada: no tiene valor a los ojos de Pablo porque, de hecho, la consecuencia de ese conocimiento de Dios no era que los hombres lo venerasen, sino que concibieran una falsa idea de él. El conocimiento que había sido dado a los hombres como una realidad, y no meramente como una posibilidad, no obligó a los hombres a caer de rodillas. *Deum novisse* y *deum colere* no coincidía, como pensaba Séneca (ver lo dicho antes).

El discurso del Areópago muestra una concepción diferente de la prueba estoica de Dios; es la prueba teleológica más que la cosmológica la que permanece principalmente. Por su intencionada provisión por los hombres, Dios mismo en alguna medida les ha exigido que lo busquen. Así sucede que lo honran sin conocerlo por la verdadera revelación *(ho oun agnoountes eusebeite,* 17,23) y esto está demostrado por el altar con la inscripción «al dios desconocido». La contradicción entre la Carta a los Romanos y el discurso del Areópago es clara. Estamos de acuerdo con que ambas mencionan el conocimiento de Dios a través de la creación o del orden del mundo, pero según el discurso, este conocimiento conduce al «sentimiento» del hombre y honrando a Dios cree que debe existir, mientras que, según la Carta, conduce ciertamente al conocimiento de Dios, pero al mismo tiempo a una mala interpretación de su poder, a un rechazo a servir a Dios en el sentido verdadero, y a la trampa del hombre en el falso servicio a los ídolos. En Rom 1,23.25 el error del servicio a los idolos es mencionado en un tono indignante; pero con admonición y reprobación en Hch 17,29.

La segunda prueba del conocimiento natural de Dios por parte del hombre se funda en el discurso del Areópago en la relación del hombre con Dios. Pablo, por su parte, no se ocupa

[96] Anton Fridrichsen ofreció esta prueba en *Zeitschr. f. neutestament. Wissenschaft,* 17, 1916, 159-68.

de esto para nada. Por supuesto que ha usado una serie de nuevas frases que en parte son reminiscencia del lenguaje de los místicos, en parte de los misterios, para enfatizar la cercania del hombre a Cristo. Pero aquí el sujeto y el objeto de la relación son diferentes de los del discurso del Areópago: no es una cuestión de comunión con Dios, sino siempre, en primer lugar, de comunión con Cristo; la cercana relación con Dios surge sólo a través de Cristo. El hombre que entra en esta relación con el mundo divino es por encima de todo, no simplemente un hombre, sino hombre redimido, el portador del Espíritu Santo, el cristiano que pertenece no sólo a la comunidad sino que realmente pertenece a Cristo. Pero el orador del Areópago se dirige a los no cristianos y los llama también familia de Dios. En un modo muy característico Lutero puso estas palabras en poesía. En la canción de Navidad *Vom Himmel kam der Engel Schar* el verso final empieza así:

> *Zu letzt müsst ihr doch haben recht.*
> *Ihr seid nu worden Gotts Geschlecht* [97].

Los que «ahora» se han convertido en la familia de Dios sólo pueden ser cristianos; la palabra «ahora» se refiere a la Navidad, pero el pueblo que en el discurso del Areópago es llamado familia de Dios son los oyentes gentiles.

Pablo nunca podría haber escrito así. Está demasiado profundamente convencido de que el hombre está apartado de Dios (Rom 1-3), y de hecho lo está, y no simplemente cada ser individual una vez que ha rechazado obedecer los mandamientos de Dios. Este alejamiento se describe como *hamartía*, en singular, y se dice en Rom 7,17-20 de este poder del pecado que habita en el hombre y que hace con él lo que quiere. El hombre no está cerca de Dios, sino en enemistad con Dios (Rom 5,10); necesita reconciliarse con Dios, y esto lo recibe a través de Cristo y no sólo por su propia adquisición (2 Cor 5,20-21) [98]. Pablo nunca habría otorgado tan directa cercanía

[97] («Del cielo vino el ángel fuerte,)
Al final seguramente ganarás el día,
Porque te has convertido en familia de Dios».

[98] Hay dos razones por las que la bien conocida descripción en la Carta a los Romanos (2,14-16) de los gentiles que obedecen la ley sin saber que lo hacen, no encaja aquí. En primer lugar, las acciones de los gentiles son buenas sólo hablando relativamente, como se muestra en 2,15, y aquí únicamente se citan para avergonzar a los judíos; en segundo lugar, estamos

con Dios ni siquiera a los cristianos, como hace el orador del Areópago con todos los hombres en general, o como se atribuye a los cristianos en ese villancico de Lutero y en 1 Jn 2,5 y probablemente en 5,18 [99]. Está lleno de un gran respeto a Dios, que es Señor de todas las cosas; también está minuciosamente empapado de la idea del AT de la inaccesibilidad de Dios; le parece imposible aplicar el predicado *theios* a cualquier hombre. El hombre vive «en Cristo», pero no «en Dios»; puede hablar (2 Cor 3,18) de haber sido transformado en imagen de Cristo, pero no de deificación.

Lo que distingue al Pablo de Hch del Pablo real puede ser mostrado por unos cuantos detalles. El discurso del Areópago habla de tiempos de ignorancia; esto quiere decir los tiempos en los que los hombres ciertamente poseían ese conocimiento natural de Dios, pero que sólo les permitía ser llevados a honrarlo como el dios desconocido. Ahora el mensaje cristiano les trae una certera proclamación de Dios, y a ello pertenecen las noticias de que Dios pasará por alto ese período en el que le daban culto ignorantemente. Porque ahora ha enviado a los gentiles también el mensaje que permite conocer su naturaleza; el honor previamente dado al desconocido (más por instinto que por conocimiento) no debe ser mencionado más. Nada se dice sobre el pecado y la gracia en adelante; la antigua y la nueva era son tan distintas una de otra como la ignorancia y el conocimiento. Sin embargo, Pablo dice en la Carta a los Romanos (3,25ss), cuando se ocupa del sujeto de la salvación, que en la era antigua Dios ejercitaba la paciencia. Los pecados de la humanidad se acumulaban pero Dios perdonó las faltas *(paresis)*. Ahora, y con esto comienza la nueva era, ha proclamado en la muerte de Cristo que esa expiación ha sido realizada por todo el pasado *(hilasterion)* y que, al mismo tiempo, por su gracia, el don de la justificación ha sido otorgado a todos los creyentes. Así la era antigua es a la nueva lo que el pecado a la gracia. La división en dos edades es la misma en

manejando no teología natural, sino ética natural. Debido a la dirección de sus corazones los gentiles no conocen a Dios sino el Bien.

[99] Aquí el sujeto es el *gegennēmenos ek theou* que no tiene pecado. En la continuación, muy probablemente debemos leer con la Vulgata Latina y dos manuscritos griegos minúsculos *hē gennēsis ek tou theou tērei auton* en vez de *ho gennētheis ek theou;* ver Harnack, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* 1915, 534ss. Según este pasaje el cristiano es directamente traído a la existencia por Dios.

Pablo y en Hch, pero en Rom la distinción entre las dos edades tiene sus raíces en la idea veterotestamentaria y cristiana del Dios justo con el que el hombre debe entrar en una relación de alianza, mientras que en el discurso del Areópago, la distinción brota de la concepción griega de Dios como objeto del conocimiento humano. Tenemos aquí dos mundos de pensamiento diferentes.

Finalmente, en este contexto, podemos mencionar una vez más la palabra *pistis,* que se usa en el discurso del Areópago (17,31) de una manera completamente extraña a Pablo, en el sentido de «prueba». Dios juzgará al mundo a través del hombre que él ha elegido, después de que, por la resurrección de este hombre, «ha dado una prueba a todos los hombres» (de que ha sido elegido) *(pistin paraskhōn pasi).* La lectura occidental *pistin pareskhein* está confirmada como el infinitivo *paraskhein* por el latino d y gig. Entonces, da un sentido diferente al conjunto de la frase: «Por medio del hombre que él ha elegido, para dar fe (esto es, la posibilidad de la fe) a todos los hombres, después de hacerle resucitar de la muerte». La frase ya no es extraña; se convierte en parte de una proclamación que es, hablando generalmente, cristiana. El manuscrito D muestra una vez más una fuerte preocupación por concordar en el discurso del Areópago los elementos helenistas con las ideas cristianas, y también por quitar de él cualquier cosa que le sea extraña [100].

El discurso es tan ajeno al NT (aparte de Hch 15,15-17), como familiar a la filosofía helenista, particularmente a la estoica. El análisis ha mostrado que no sólo son temas subsidiarios los que de ella se derivan; las ideas principales del discurso, el conocimiento de Dios y la relación de Dios con el hombre, son más estoicas que cristianas. Pero no fue sólo el discurso del Areópago el que introdujo estas ideas en el cristianismo. Poco después que Hch fuese escrito, apareció la primera Carta de Clemente; ésta, por virtud del estilo, su interpretación de la saga del Fénix y su énfasis sobre la armonía cósmica, pertenece enteramente a la literatura helenista. Esta carta, la *Praedi-*

[100] Una vez más nos referimos a *protetagmenous* en vez de a *prostetagmenous* y a *kata horothesian* en 17,26, también a la introducción del nombre de Jesús en 17,31 (en la p. 153 Dibelius discute datos aportados por W. Schmid, que en *Philologus,* 1942, 79-120, busca mostrar que el discurso del Areópago se ajusta a la teología de las epístolas paulinas).

catio Petri y *El Pastor de Hermas* todavía contienen definiciones negativas de la esencia de Dios (cf. lo ya dicho), afirmaciones que han sido ocasionadas por el deseo filosófico de definir la naturaleza de Dios y no por el deseo de conformarse con sus mandamientos. Son los Apologistas del siglo segundo, sin embargo, quienes han dado preeminencia a esta teología filosófica, este esfuerzo por el ser de Dios y el conocimiento de Dios, este intento de hacer a Dios accesible a través de la naturaleza y el sentido del mundo. El orador en el Areópago es el precursor de los Apologistas.

Pero la Iglesia los siguió a ellos y no a Pablo. La Iglesia no vio la necesidad de refutar aquí una herejía, como en el caso del dualismo radical, la concepción gnóstica del hombre y de Dios. Usó la oportunidad de hacer de su enseñanza una parte de la cultura helenista. En este sentido evitó la infiltración de mitos paganos, pero perdió la luminosa solemnidad de la proclamación bíblica de Dios, que reclama, no un conocimiento de la naturaleza de Dios, sino un sometimiento por fe. La Iglesia proveyó pruebas de la existencia de Dios y confirmó afirmaciones concernientes a las cualidades de Dios. Dedujo su doctrina de Dios de su contemplación del mundo, y forzó la escatología, el corazón de la predicación cristiana primitiva, al lugar que tiene en el discurso del Areópago, a saber, al final.

La magnitud de este cambio no puede ser pasada por alto fácilmente, ya que el conjunto de la teología eclesiástica fue afectado por él. Con relación a la doctrina de Dios, progresivamente siguió los pasos de los Apologistas, y así los de los filósofos, más que las líneas de la creencia en el Dios del AT y del NT. Es cierto que el gnosticismo obligó a la teología eclesiástica a hablar filosóficamente de Dios, pero el hecho de que pudo hacerlo hasta este punto es una indicación de cuánto se había helenizado. Especulaciones acerca de Dios como el Único, como la sola sustancia, definiciones negativas de la esencia de Dios: todo muestra que los teólogos de la Iglesia lo consideraron sumamente importante para tener una concepción correcta de Dios [101]. Aquí subyace la primera causa, no sólo de la disputa monarquiana, sino también de la arriana, que co-

[101] Para todo este tema, cf. Walter Köhler, *Dogmengeschichte,* 1938, pars. 5, 13, 14. Ernst Hoffmann me llama la atención sobre el hecho de que Nicolás de Cusa comienza característicamente su texto *De quaerendo Deum* con una referencia al *zētein* del discurso del Areópago.

mienza con la afirmación de que *agennēton einai* era Dios. Todas estas luchas teológicas no pueden ser concebidas sin la transformación filosófica helenista de la idea de Dios. El primer signo de esta transformación enraizada en el NT, es el discurso del Areópago.

V

Enraizado en el NT: esto presenta un ulterior problema, el de la *naturaleza literaria.* Si el discurso del Areópago es extraño al NT, ¿es también un cuerpo extraño en Hch, compuesto por un redactor, de cuyo trabajo pueden ser discernidos otros rastros en todos los pasajes parecidos del libro?

El discurso se encuentra en una narración de la comparecencia de Pablo en Atenas; este informe puede, igualmente, ser descrito como único, particularmente en relación a su descripción de los atenienses. El autor no ha ofrecido un retrato tan vivo de los oyentes de Pablo en los diversos centros de misión. Ágora y Areópago, epicúreos y estoicos son mencionados. Los atenienses se describen con frases áticas como un pueblo que «no tiene tiempo para nada excepto para decir o escuchar algo nuevo» [102]; llaman al apóstol Pablo (y esto parece ser característico de los *Attikoi*) un «charlatán inteligente» [103], y en la acusación de que trae dioses extraños hay probablemente un eco de la acusación que una vez se hizo contra Sócrates [104]. De hecho, estos pocos versículos rebosan de alusiones. Este retra-

[102] *ē legein te ē akouein kainoteron.* Norden, *Agnostos Theos,* 1913, 334s, ha dado una multitud de ejemplos del uso comparativo en «algo nuevo» y ha provisto la prueba correspondiente para *legein ē akouein.*

[103] Así intento entender el aparentemente significado común de *spermologos:* significa uno que lanza gritos en el mercado, de la misma manera que vocea su mercancía, y así hace un galimatías aparentemente inteligente; cf. Eustaquio en Homero, *Od.*, V, 490 (1547_{53}ss) y también Ateneo, *Deipnosoph.*, VIII, 344c. La palabra también puede significar simplemente «chisme» (Demóstenes, XVIII, 127, junto a *peritrimm'agoras).* Cf. también Norden, *Agnostos Theos,* 1913, 333, y especiamente Mayer, *Ursprung und Anfänge des Christentums,* III, 91, n. 1.

[104] Cf. Hch 17,18 *xenōn daimoniōn dokei kataggeleus einai* con Jenofonte, *Memorabilia,* I, 1_1 *adikei Sōkratēs hous men he polis nomizei thēous ou nomizei, hetera de kaina daimonia espherōn.* En referencia al uso de *xena* en vez de *kaina* ver Norden, *Agnostos Theos,* 1913, 53, n. 3.

to del carácter de los atenienses ha sido correctamente llamado «el elemento más culto» del NT [105].

Por cualquier razón, el relato de Pablo en Atenas fue escrito por alguien que estaba en disposición de elegir libremente su estilo. Y si, supuestamente porque no preservó tal estilo artístico en ningún otro lugar [106], decimos que Lc (por dar este nombre al autor de Hch) [107] no fue el escritor de este relato, entonces debemos preguntar, si este pretendido redactor de Hch ha mostrado tal habilidad para la estilización en algún otro pasaje. Me parece que no podemos deducir desde aquí una teoría de que el trabajo haya sido revisado.

Si la cuestión de la historicidad queda provisionalmente aplazada, podemos, sin embargo, descifrar un buen caso para la derivación de esta narración y el discurso del Areópago del mismo autor, porque la descripción de Atenas y de los atenienses ha sido obviamente compuesta como un prefacio al discurso.

La primera cosa que se nos dice de Pablo es su perturbación por el número de ídolos en Atenas. Esto es una preparación para la introducción y para el tercer tema del discurso: el conocimiento de los atenienses de los *deisidaimonia* y el aviso contra el culto a los ídolos. Ciertamente, una diferencia de juicio parece ser evidente aquí: la narración no habla con aprobación de los atenienses, como hace el discurso. La diferencia no debe ser exagerada: la perturbación puede referirse a la reprensión y no necesariamente indica cólera; es más, se aplica a las imágenes, y éstas también son criticadas en el discurso. No obstante la diferencia de tono entre 17,16 y 17,22

[105] Norden, *o. c.*, 333.

[106] Es más, esto tampoco es del todo correcto, porque en el evangelio de Lc con frecuencia la narración está estilizada, y si, en Lc 1,5ss, el autor ha asumido el estilo de las antiguas narraciones ciertamente esto es no porque no pudiera hacer otra cosa, sino porque consideró este estilo como apto para ser usado. Así resulta la considerable diferencia de estilo entre Lc 1,1-4 y lo que sigue. Cf. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, [4]1924, 104.

[107] Si, como se mostrará, no estamos obligados a aceptar la teoría de que el libro de los Hch haya sido revisado, entonces es altamente probable que el nombre real del autor fuese dado en la primera edición de la obra, un nombre que no implicaba «canon». Porque difícilmente podemos creer que ambas partes de la obra hubieran dado expresamente el nombre de la persona a quien iba dedicada, mientras que cuidadosamente mantiene el nombre de su autor. Pero entonces no vemos por qué el nombre del autor aprobado por la Iglesia no habría sido el correcto en este caso, ya que permaneció en la tradición.

tiene como finalidad llamar la atención del lector de Hch; una divergencia similar entre narración y discurso puede también ser establecida en otros lugares de Hch [108]. Recordemos que la conversión de Pablo está recogida de forma diversa en los dos discursos (22,6-16 y 26,12-18) y en la narración (9,1-19). Y a pesar de que podemos leer en el discurso de Pablo ante el procurador Félix (24,17) la mención de la colecta como el propósito real del viaje de Pablo a Jerusalén, por otro lado está el hecho de que la narración del viaje no dice nada de ello. También, los discursos realizados en la asamblea de los apóstoles (Hch 15,17-21) no están del todo en concordancia con la tensa situación que previamente ha sido descrita [109]. Con probabilidad la razón para estas variaciones, que son evidentemente conscientes, es que estos discursos expresan distintos conjuntos de ideas que son importantes en sí mismas, y que por tanto prescinden de cualquier consideración estricta hacia las prevalentes circunstancias históricas. En muchos casos puede ser también que el autor esté intentando ofrecer una variación literaria. En cualquier caso, la diferencia en el modo en el que el mundo pagano es juzgado (Hch 17) no puede ser proyectada hacia atrás a una fuente diferente, sino al propósito consciente del autor.

La narración refiere más adelante la aparición de Pablo en la sinagoga y en el ágora. La sinagoga y los judíos, por supuesto, no son elementos del discurso del Areópago, y eso está en concordancia con la ocasión. Los epicúreos y los estoicos se mencionan, sin embargo, entre los oyentes del apóstol y, de hecho, esta mención de los filósofos efectivamente prepara y caracteriza el contenido esencial del discurso, como hemos notado en nuestro análisis. Uno casi debe estar inclinado a incluir la expresión *spermologos* en este contexto. Esta condenación derogatoria del apóstol como un hombre de frases hechas podría entonces (poniendo en aviso sobre el reverso de la verdad) preparar el camino de las subsiguientes citas de los poetas. Sin embargo, esta conexión no es verificable, ya que no

[108] El mismo tema se trata en detalle en las páginas siguientes.

[109] Una situación similar brota en las cartas que hay en Hch: en la carta de los apóstoles y los presbíteros (15,26) se nos da una caracterización de Pablo y Bernabé que no se corresponde para nada con el ánimo prevaleciente en Jerusalén; en la carta escrita por Lisias (23,30) se dan instrucciones a los acusadores de Pablo, de las que no habíamos sabido nada hasta ese momento.



podemos tener certeza de que ese *spermologos* tenga aquí el sentido especial de «cazador de frases hechas», aunque se nos dice clara y expresamente en 17,18 que la mención de dioses extraños es para preparar el camino al discurso. Los atenienses creen que Pablo está predicando de *Iesous* y de la *Anastasis;* la última es obviamente entendida como una diosa, y esto explica la afirmación de que está proclamando *xena daimonia.* No es accidental entonces que el discurso del Areópago alcance el punto culminante en la mención de Jesús y de su resurrección, así se toma de nuevo el tema de 17,18 [110].

Los vv. 17,20.21 son una preparación directa del discurso, muestran que los atenienses no se sienten repelidos, sino todo lo contrario, atraídos por cualquier cosa extraña, incluso por la proclamación de divinidades extranjeras. Después de escucharlo en el Ágora, hacen que el apóstol exponga su extraña enseñanza una vez más y escogen un emplazamiento ilustre, el Areópago: *epilabomenoi de autou epi ton Areion pagon ēgagon* (17,19) *–statheis de Paulos en mesō tou Areiou pagou* (17,22).

Es cierto que la interpretación que presuponemos no es incontestada; Ernst Curtius [111] y Sir William Ramsey [112] han dado considerable peso a la visión de que el escritor de Hch no quiera significar para nada el «sagrado lugar de la asamblea en la colina», sino que por Areópago estaba describiendo la magistratura que desarrollaba sus asuntos en la Stoa Basileios [113], esto es, en el Ágora; hemos de imaginar los asientos dispuestos en semicírculo, de modo que Pablo pudiese estar de hecho *en mesō tou Areiou pagou,* pero pudiendo «todavía ser oído por el gentío de la plaza del mercado». De hecho, los poderes del tribunal que se encontraba en el Areópago parecen haber sido no solamente judiciales, sino que probablemente

[110] De nuevo podemos encontrar aquí una leve diferencia entre narración y discurso (ver arriba). Desde la narración obtenemos la impresión de que Jesús y la resurrección de la muerte son los temas principales de la proclamación. El discurso sólo menciona a Jesús al final, no da su nombre y, en vez de oír algo sobre la resurrección de la muerte, escuchamos hablar sólo de la resurrección de Jesús.

[111] *Stadtgeschichte von Athen,* 1891, 262; *Sitzungsberichte der Berliner Akademie,* 1893, 926s.

[112] Ramsey, *Paulus in der Apostelgeschichte* (edición alemana de *St. Paul, The Traveller and Roman Citizen,* 1896), 1898, 199ss; *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament,* 101-5.

[113] Cf. Curtius, *Stadtgeschichte von Athen,* 167, 94.

incluían también el cuidado de los asuntos religiosos [114]. El discurso del Areópago no es ciertamente un discurso de defensa, ante un tribunal, delante de unos jueces [115]. No se menciona ni una acusación ni un inmediato juicio. Es más, realmente equivale a una predicación pero en ninguna manera busca justificar el derecho del orador a predicar, ni reclama que haya un daño moral o un peligro político en este sermón. Finalmente, no se relata un encarcelamiento [116] al principio ni un veredicto al final; de hecho, el vago v. 17,33 incluso no menciona que Pablo fuese puesto en libertad.

Más fácilmente uno podría pensar que, estando en el Ágora delante de la Stoa Basileios, en el círculo de los areopagitas, Pablo habló al pueblo de Atenas, en algún modo en la posición en la que es representado en la tabla de Rafael que está en el Museo Albert y Victoria de Londres. En apoyo de esto, es usual citar el hecho de que la propia colina del Areópago no ofrecía espacio para una multitud de oyentes, y que por tanto la escena ocurrió en un lugar más apropiado. El relato de Hch, sin embargo, no dice nada acerca de un gran gentío; e incluso si hubiese habido más de veinte personas presentes, a pesar de que no habrían encontrado sitio en la colina, habrían tenido espacio en la alta y escarpada cresta del Areópago. Allí la colina no desciende tan profundamente como hacia el norte y el este; allí, esto es entre el Areópago y la Acrópolis, un considerable número de gente pudo haber encon-

[114] Cf. Cicerón, *De natura Deorum,* II, 29, par. 74, *si quis dicat Atheniensium rem publicam consilio regi, desit illud «Arii pagi»,* y la referencia más reciente en Lake, *The Beginnings of Christianity,* IV, 1933, 212s, donde se sugieren más textos.

[115] Creo que una vez más debo pararme brevemente en este punto (ver arriba) en vista del hecho de que en *Studien zur Apostelgeschichte,* 1934, 139s, Bornhäuser ha explicado el discurso como una defensa ante un tribunal. Interpreta *epilabomenoi* (17,19) como aprisionamiento y las preguntas de 17,19.20 como juicio (en cuyo caso la observación de 17,21 estaría del todo fuera de lugar). Curtis en *Stadtgeschichte von Athen,* 262s, describe el conjunto de la escena como una audición preliminar, como resultado de la cual la asamblea de los areopagitas no levantaron una acusación, de otro modo Pablo habría sido juzgado en la colina.

[116] Por supuesto que *epilabomenoi* puede tener el matiz de violencia, pero no necesariamente, y si hubiese querido significarse un arresto oficial, se habría nombrado a los oficiales arrestando a Pablo. En vez de esto leemos una tercera persona del plural *epilabomenoi de... ēgagon,* que no se menciona después. No se nos dice quién es, pero ciertamente no es alguien comisionado por el tribunal.

trado un lugar desde donde podrían oír [117]. Así, las consideraciones de la topografía no requieren que la escena sea colocada en el Ágora.

Me parece, sin embargo, que la decisión debe ser alcanzada no por consideraciones topográficas o históricas, sino literarias. Primero hemos de establecer lo que Lc quería comunicar (aparte de que nos parezca probable o no); sólo entonces podemos preguntar si usó tradiciones o formó el material a su propia manera y, finalmente, si podemos considerar como históricamente posible el cuadro que produce de este modo. No podemos pasar por alto la manera en que Lc forma la escena, ya sea correctamente o no desde el punto de vista histórico. El primer intercambio entre Pablo y los interlocutores atenienses tiene lugar en la ciudad: habla a los judíos en la sinagoga y a los gentiles «temerosos de Dios», y a los que paseaban en el Ágora. Si, de acuerdo con 17,19, sus interlocutores lo toman de la mano y lo conducen al Areópago, no podemos creer que la siguiente escena tenga lugar de nuevo en el mercado, delante de la Columnata Real; indudablemente un cambio de localización [118] se da por sentado: así Lc quiere decir la Colina de Ares.

Ahora, sin embargo, surge la cuestión literaria; a saber: la autoridad de Lc formando esta escena, esto es, qué material usó para ello. En otro sitio he tratado de mostrar [119] que es obvio que una narración, que puede ser descrita como un itinerario, subyace a la presentación de los viajes de Pablo en Hch (13,1 a 14,28; 15,35-21,16); información acerca de las paradas en el viaje, los anfitriones, la predicación y los resultados de la misma, la fundación de comunidades, disputas e incluso partidas voluntarias o forzosas: todo esto se repite cons-

[117] Debo a una referencia de Arnold von Salis el poder considerar esta posibilidad y así dar fin a una conclusión prematura que es generalmente adoptada. Cf. Judeich, *Topographie von Athen*, ²1931, 299, y la lámina 13 (*Handbuch der Altertumswissenschaften*, III, 2, 2).

[118] Varios testigos del «texto occidental», incluyendo D, dicen que este paseo al Areópago tuvo lugar sólo «después de unos días». Esta adición es una de las varias hechas en el mismo grupo de textos; obviamente, han surgido de la consideración de las circunstancias y así presentan mejoras que arrojan luz sobre el tema. Nadie habría omitido esta nota acerca del tiempo, donde su inserción puede ser explicada como saliendo de una consideración de si todo esto realmente tuvo lugar en el mismo día.

[119] «*Style-criticism of the Book of Acts*».

tantemente, variando la situación en el tiempo, y estos elementos pueden ser considerados como partes constituyentes de este itinerario. No podemos imaginar que estas narraciones, con su conciso e imparcial estilo, fuesen escritas con el propósito de edificar o entretener. No tienen el suficiente colorido para ser consideradas como las tradiciones locales de comunidades individuales.

Los límites del itinerario pueden ser rudamente definidos sólo por la crítica del estilo. La repetición de narraciones del tipo mencionado pueden ser observadas respecto a las estancias individuales en los viajes. Podemos ver también cómo estas narraciones de itinerarios divergen de otros elementos de la narración, esto es, de los discursos y de las historias individuales. La aparición de «nosotros» en la narración no ayuda grandemente para establecer los límites del itinerario; no podemos suponer que había una fuente particular para los así llamados «pasajes nosotros» (16,10-17; 20,5-15; 21,1-18, el viaje a Roma no pertenece a la narración del viaje misionero del que nos estamos ocupando) y otra fuente (o ninguna) para las narraciones de otras estancias. Hay varias razones importantes por las que no podemos distinguir una particular «fuente nosotros», como todavía frecuentemente se hace incluso hoy en la investigación bíblica. En primer lugar, los «pasajes nosotros» no difieren, desde un punto de vista lexicográfico, de las otras secciones; esto ha sido convincentemente expuesto por Harnack [120]. Ni tampoco difieren desde el punto de vista del estilo; lo cual puede verse fácilmente, por ejemplo, en la estancia en Filipos (16,11-15, en primera persona) y Tesalónica (17,1-9, en tercera persona): es el mismo tipo de narración, expresado en el mismo estilo breve y emocional. Tampoco difieren los «pasajes nosotros» de otras secciones en el contenido. Leemos el mismo tipo de narración sobre Filipos (primera persona) y Corinto: dónde vivió y predicó Pablo, cuánto trabajó y el éxito que consiguió. Las historias individuales, como los discursos, están divididos similarmente entre «estancias nosotros» y «estancias ellos».

Por supuesto que no cabe la pregunta sobre la determinación de los límites del itinerario de forma completa y acertada

[120] Harnack, *Lukas der Artz,* 1906, 19-60; *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte,* 1911, 1-15.

mediante la crítica del estilo, pero podemos decir lo que obviamente no pertenece al itinerario. Esto es particularmente cierto para los relatos que son completos en sí mismos, cuyas formas incluso en parte traicionan el hecho de que fueron transmitidos en las comunidades como relatos separados. Son los discursos, pues, en concordancia con la costumbre de los antiguos historiadores, los que eran insertados por el autor. Si haciendo esto se apoyaba ocasionalmente en sí mismo o en la memoria de algún otro no lo podemos decir, ya que no tenemos en absoluto información sobre el asunto. Lo más probable es que los discursos fuesen escritos por el autor, con la intención primaria de guiar a sus lectores, más que con la de extender su conocimiento de la historia. Los discursos responden a una cuestión: ¿cómo se debe hablar? y no a: ¿cómo habló ese hombre en aquel tiempo?

Así, por razones literarias, el discurso del Areópago debe ser considerado como una composición del autor de Hch, y no de alguien que revisó el libro entero. Como una nueva prueba en apoyo de esta conclusión, tenemos los resultados del análisis de su doctrina. Se ha mostrado que la teología del discurso del Areópago es absolutamente extraña a la propia teología de Pablo, es decir, extraña a todo el NT [121]. Tiene su correspondencia sólo en las pocas frases que Pablo dice en Listra (Hch 14,15-17) para evitar que el gentío honrase como dioses a Bernabé y a él mismo [122].

[121] En un escrito reciente Albert Schweitzer, especialmente, ha expuesto breve pero conclusivamente este grupo de pruebas *(Die Mystik des Apostels Paulus,* 1930, 6-10).

[122] Ya que en el desarrollo de esta investigación el pasaje de 14,15-17 ha sido constantemente citado como el único paralelo en el NT del discurso del Areópago, es apropiado que comparemos aquí los dos. En Listra Pablo habla también a los gentiles, y también este «discurso», a pesar de su brevedad, permanece en el relato a causa de su estilo más cultivado: cf. *en tais parōkhēmenais geneais,* la litotes *ouk amartyron auton afēken,* la onomatopeya *huetous didous* y la aliteración *kairous karpophorous.* De nuevo en Hch 14 hay una solemne proclamación de Dios, y también aquí la prueba de la existencia de Dios se encuentra en la ordenación de la naturaleza, especialmente en las estaciones del año. Pero, globalmente, este «discurso» en Listra está más cerca de la Setenta que el del Areópago. En contraste con 17,24, la proclamación de Dios no contiene la palabra *kosmos,* sino que es predicado completamente en el estilo del AT (ver Éx 20,11), los dioses son descritos como *hoi mataioi (o ta mataia),* como en III Re 16,2; 13,26; IV Re 17,15; Est 4,17p; Jr 2,5; 8,19; III Mac 6,11. De acuerdo con que hay una referencia en 14,16 al tema de la ignorancia en 17,30, pero ninguna al de la revelación de

Ambas intervenciones han sido elaboradas por el redactor, y ambas quieren ofrecer modelos de lo que Lc, que escribe alrededor de los años 90, considera que debe ser la predicación cristiana hecha a oyentes paganos; ambas intervenciones se presentan también como obra del redactor de Hch porque el paso del discurso a la narración se hace sin dificultad. El discurso de Listra tiene lugar en el momento dramático de un acontecimiento que es presentado en forma de una narración independiente. Esta narración comienza en 14,18 [123] y cuenta cómo, a resultas del éxito de una curación, Pablo y Bernabé van a ser venerados en Listra como dioses. Esta narración tan significativa y tan viva ha merecido —y originariamente ha tenido— otro final distinto a las palabras que ahora se leen en 14,18: «Y con estas palabras apenas convencieron a la gente de que no les ofrecieran sacrificios». Aquí la inclusión del discurso ha desplazado claramente el final primitivo. En una forma

la salvación como el final de la ignorancia; eso de nuevo se debe a la situación, que requería que lo que era nuevo en la predicación cristiana (introducido aquí por la palabra *euaggelizesthai)* fuese expuesto directamente al principio, en contraste con la deificación gentil de los hombres. El elemento más original es la exposición de 14,17. Aquí, como en otros sitios, al dar la prueba de Dios, se mencionan las estaciones del año. Unidas a ellas está la lluvia o, más probablemente, las estaciones lluviosas que quizá son más apropiadas a la idea de un fructuoso ordenamiento del año. Esto lo sugiere Cadbury, *Journal of Biblical Literature,* 1925, 219ss; en apoyo de esta sugerencia cita la preferencia de Lc por los dobletes del mismo significado. *Trophē kai euphrosynē* es quizá un doblete de este tipo. Y esto puede ser nuevamente ocasionado por la LXX, que en varios pasajes, hace referencia con *euphrosynē* a comer y beber (Jdt 12,13; Ecl 9,7; Eclo 9,7; Eclo 9,10; 31,28) y en Sal 4,8 tomando comida en paralelo con recibir *euphrosynē (edōkas euphrosynēn eis tēn kardian mou. apo kairou sitou kai oinou kai elaiou autōn eplēthynthēsan,* cf. también Is 25,6 *piontai euphrosynēn).* Parece que sólo por este uso del lenguaje podemos explicar la combinación que es tan llamativa en otro lugar, según la cual Dios ha llenado los corazones de los hombres con «comida y contento», esto es (completamente en armonía con el pensamiento del AT), ha hecho alegres sus corazones con comida y bebida. Pero en la prueba estoica de Dios estas ideas tienen otro significado: Dios se ha manifestado a través del maravilloso orden de la vida del hombre; por tanto, los hombres tienen la posibilidad de conocerle.

[123] El comienzo de la historia originariamente independiente no se reconoce de forma patente en la acción. El itinerario que está en la base de la narración del viaje ha informado en 14,6 del viaje por las ciudades de Licaonia y ha nombrado, después de la parada en Listra, la siguiente estancia en Derbe. Ahora introduce Lc, a partir de 14,8, la historia del paralítico de Listra, por tanto el lector tiene que volver de nuevo a la anterior estancia del viaje. El texto presentado por D, siempre intentando hacer invisible esta conexión, ha eliminado consecuentemente en 14,8 las palabras en *Lystrois.*

parecidamente descolorida se habla al final del discurso del Areópago 17,33: *outōs o Paulos exēlthen ek mesou autōn:* «Así salió Pablo de en medio de ellos». «Así», puede referirse a las diferencias de opinión de los oyentes expresadas anteriormente [124]; pero también puede significar que el apóstol ni fue ofendido ni obligado a quedarse. Sin embargo, este final poco definido de la escena ofrece al redactor la posibilidad de añadir una breve información sobre el resultado de la conversación: algunos se unieron a Pablo y se convirtieron, entre ellos «Dionisio el areopagita y una mujer de nombre Damaris y otros con ellos» (17, 34).

Esta noticia tiene una significación importante: quiere afirmar abiertamente que el éxito de Pablo en Atenas ha sido mínimo. Puesto que, de hecho, no parece que haya que agregar ninguna fundación de comunidad a la actividad del apóstol, hay que tomar en serio esta indicación. Incluso se ha llegado a pretender sacar conclusiones de este hecho a partir del discurso del Areópago [125].

El fracaso en Atenas —se dice— ha empujado a Pablo a un cambio en su método misionero, y lo ha llevado a predicar en el futuro simplemente la cruz de Cristo en el sentido en que la describe en 1 Cor 1,18ss. Se ha dado cuenta de que adaptarse al pensamiento filosófico de los griegos y, en general, a la mentalidad de los que desea convertir, no promete ningún éxito. Desde aquí algunos piensan que este cambio de método sólo significa propiamente una vuelta de Pablo a su estilo ya anteriormente practicado; en el Areópago se trata sólo de una excepción, de una prueba. Otros creen que Pablo, a consecuencia de su fracaso en Atenas, ha llegado a encontrar su propio

[124] Este v. 17,32, que ni siquiera menciona las palabras de burla, por su falta de colorido puede relacionarse poco con un intento de buscar aclaraciones. Es decir, no se indica que puedan encontrarse de nuevo los estoicos y los epicúreos de 17,18. Incluso la promesa de algunos oyentes de querer oír de nuevo al apóstol se considera más como expresión de una perplejidad que como un propósito serio al que Pablo se comprometiera en absoluto.

[125] Cf. Munzinger, *Paulus in Korint*, 1908, p. 78s; «Sin embargo, en Atenas él mismo se culpó de este fracaso, según sus propios sentimientos... Ahora supo... cómo no había que predicar. Pero no fue necesario reflexionar sobre la forma de hacerlo: más bien volvió directamente a su forma antigua y reiterada de predicación». Holzner, *Paulus*, 1937, p. 198, hace decir a Pablo en el Areópago: «En adelante no volveré a hablar de la sabiduría griega sino sólo exclusivamente de Cristo y del escándalo de la cruz».

estilo. Ahora bien, esta impresión de un cambio en Pablo, al que ya casi habría que llamar una segunda conversión, está completamente en el aire. Ni siquiera hay un testimonio que confirme este cambio repentino. Pero, sobre todo, las dos formas de esta hipótesis imputan a Lc un procedimiento absolutamente imposible. El discurso del Areópago es, junto al pequeño discurso de Hch 14,15-17, la única predicación de Pablo a los paganos que se presenta en el libro de los Hch: el más grande apóstol de los gentiles sería representado en esta manifestación de su actividad sólo a través de un discurso, que habría constituido un fracaso y que tal como el mismo apóstol es consciente de ello habría que considerar como una equivocación. A mí me parece que aquí se paga un precio demasiado alto por la historicidad del discurso del Areópago. No; Lucas ha creado este discurso como ejemplo de una predicación modélica a los paganos y la ha situado en Atenas, sin que se lo impida el éxito realmente reducido de Pablo en Atenas.

Pero, como hemos visto, él ha construido, al menos en gran parte, la introducción narrativa de este discurso, ya que está esbozada en vistas al tema que va a desarrollar y puede, asimismo, ser considerada, por su forma de comenzar hablando de las singularidades del lugar, como una pieza única. Aquí surge la pregunta de si pueden encontrarse en toda la perícopa que trata de Atenas indicios del itinerario [126] o si se quiere componer un cuadro en el que el redactor está presente. En la escena introductoria llama la atención una frase que no refleja el estilo literario del resto de la descripción, sino que cierra y describe como en resumen la actividad de Pablo en Atenas: 17,17 *dielegeto men oun en tē synagōgē tois Ioudaiois kai tois sebomenois kai en tē agora kata pasan hēmeran pros tous paratygkhanontas*. Éste es el modo en que los Hch, sin duda siguiendo aquella fuente redaccional, describen también la actividad predicadora de Pablo: el verbo *dialegesthai* se usa en Tesalónica, Corinto, Éfeso y Troas (17,2; 18,4.19; 19,8.9; 20,7.9) [127].

[126] Renuncio a tratar las preguntas de si el itinerario proviene del mismo redactor y si el «nosotros» aparece ya siempre en el texto de esta fuente o fue añadido con ocasión de la composición de Hch, ya que la respuesta no es significativa para mi investigación.

[127] En la presentación de la primera actividad misionera del apóstol aparecen otras palabras para describir la predicación: *logos tou theou* en

También la sinagoga es nombrada de forma regular en estos contextos, a excepción de Troas; la mención del Ágora es una singularidad de la información sobre Atenas, pero no menos llamativa que la mención de los *hellēnes* en Corinto 18,4. También la frase de 17,7 parece pertenecer al itinerario. Sin duda es éste también el caso de la frase final de 17,34, que muestra la insignificancia del éxito y da el nombre de los convertidos. Una leyenda sobre la conversión del distinguido Dionisio el Areopagita hubiera aparecido de una forma completamente diversa. Naturalmente puede plantearse una duda: si detrás de *kollēthentes autō episteusan* se está presentando una verdadera conversión al cristianismo o sólo una aceptación dócil de la predicación; de hecho, nada se dice sobre la fundación de una comunidad cristiana [128]. La misma pregunta puede plantearse, por lo demás, también en Hch 13,12, donde Lc describe con la palabra *episteusen* el éxito de la predicación cristiana en Pafos ante el procónsul Sergio Paulo. Se puede poner en duda si estos personajes distinguidos, la primera autoridad en Pafos, el Areopagita en Atenas, se han hecho cristianos de forma duradera, ya que nada se dice de ellos ni de la fundación de ninguna comunidad cristiana en relación con su conversión. Sin embargo, con esto no decimos nada en contra de la mención del Areopagita Dionisio en el itinerario de Pablo. Él, igual que Damaris, aparecen claramente señalados en el informe del viaje como dóciles oyentes; de aquí ha tomado pie Lc para mencionarlos.

Es conocido que el nombre del Areopagita en este lugar ha dado ocasión a un teólogo místico neoplatónico de la antigüedad tardía a hacer pasar sus obras bajo ese nombre. Este Pseudo-Dionisio ha tenido una intuición correcta: elegir como patrón y protector de su síntesis del helenismo místico y del cristianismo al hombre que, según los Hch, llegó a la conver-

Chipre 13,7; *lalein* en Iconio 14,1, *euaggelizesthai* en Listra y Derbe 14,7.21. Pero el primer término se usa en el marco de una narración independiente (la del mago), y *euaggelizesthai* es una palabra muy querida por Lc, por tanto, quizá introducida por él; en cada caso estas expresiones no deben ser consideradas como empleadas con seguridad en el itinerario.

[128] La primera mención segura de una comunidad cristiana en Atenas aparece en la carta de Dionisio de Corinto (sobre el año 170) a dicha comunidad, mencionada por Eusebio en la Historia de la Iglesia (IV, 23,3), ya que, en el mismo contexto, con toda verosimilitud, tal como se desprende de Hch 17, es nombrado como primer obispo de Atenas nuestro Dionisio Areopagita.

sión por medio de la síntesis del helenismo racional y del anuncio misionero cristiano: el discurso del Areópago.

Fuera de estas dos anotaciones (Hch 17,17 y 34), apenas podemos sospechar qué más noticias sobre Atenas puede haber en el itinerario. Podría suponerse que antes de *tines de andres* se nombraba a otros que habían tomado una actitud menos amistosa ante la predicación de Pablo y se podrían buscar frases relativas a ello en la representación de Lc [129]; sin embargo, estas sospechas apenas pueden presentar alguna verosimilitud si se usa un método riguroso.

Puede ser, por otra parte, que el hecho de que se nombre al Areopagita en el itinerario haya tenido una influencia especial en la redacción de los Hch. Quizá esto le ha empujado a situar el discurso en el Areópago y, de esta forma, ofrecer la predicación «clásica» a los paganos —porque así pretende presentar este discurso— situándola en un púlpito también clásico. Todos los problemas históricos sobre la aptitud del lugar, tal como nosotros los desarrollamos, le habrían preocupado tan poco como el hecho de que Pablo, en tal ocasión, no hubiera tenido en Atenas casi ningún éxito. La escena que él creó no debía ser entendida en relación con un viaje misionero; no pretendió resaltar a Atenas (que casi se había cerrado a la predicación) por encima de Corinto, lugar del éxito. Deseaba presentar un cuadro por encima y al margen de la historia; para él Atenas era, sobre todo, el símbolo de la cultura griega.

Él conocía, por las notas de viaje de las que da testimonio 1 Tes 3,1, que Pablo en su primer viaje a Grecia había estado realmente en Atenas. Sin embargo, para Lc, este viaje a Grecia fue un acontecimiento trascendental. Todo su relato, en Hch 16,6-10, tiende a acentuar la voluntad de Dios en la realización de este viaje; éste no habría sido planificado, sino impuesto a Pablo verdaderamente por la fuerza del Espíritu y la visión

[129] Se podría pensar que, en los vv. 17,19.20 se utiliza una frase tomada del itinerario. Esto aclararía cómo a *dynāmetha gnōnai tis hē kainē autē hē hypo sou laloumenē didakhē* sigue de nuevo *boulometha oun gnōnai tina thelei tauta lenai*. O se podría sospechar en las frases que siguen inmediatamente al discurso trozos del itinerario *hoi men ekhleuazon, hoi de eipan... tines de andres kollēthentes ktl*. Pero todo esto no son más que posibilidades. Aquí tenemos que limitarnos a reivindicar como pertenecientes al itinerario de las frases arriba citadas, ya que su pertenencia puede comprobarse ciertamente por razones lingüísticas y prácticas.

nocturna. Sin duda, Lc, que con seguridad pertenecía en cierta manera a la formación cultural griega, ha percibido la grandeza del encuentro que se consumó cuando el apóstol cristiano puso el pie en el suelo de Grecia. Para el autor, una expresión de este acontecimiento en la historia de la misión y de la acción del Espíritu, es la llegada de Pablo a Atenas. Por eso Lc ha evocado en algunas frases la singularidad de la ciudad en aquella época, para ofrecer un marco correcto a la predicación apostólica; por eso sitúa al apóstol en un lugar de gran importancia, consagrado por una tradición; por eso le hace hablar del conocimiento de Dios partiendo más de la sabiduría pagana que de la cristiana. Es verdad que este Dios es el padre de Jesucristo, a quien el apóstol conoce, mientras que sus oyentes sólo lo sospechan. Es verdad que este mensaje debe significar un encaminamiento hacia la salvación cristiana, mientras que los oyentes pretenden verlo sólo como algo nuevo. Sin embargo, la palabra del apóstol significa menos un juicio sobre el extravío de los paganos que una respuesta a su inconsciente nostalgia.

Pablo hubiera podido presentarse de otro modo. Podría haber hecho una presentación antagónica. Entonces se hubiera manifestado en la ciudad de los templos más maravillosos y de las estatuas más grandiosas con la narración escueta de un salvador colgado de un patíbulo [130]. Habría contrapuesto entonces al hombre amigo de Dios con el hombre liberado por Cristo al servicio del amor. El redactor hubiera sido de esta forma más fiel al verdadero Pablo que con el discurso del Areópago. Pero no habría prestado ni al presente ni al futuro del cristianismo el servicio que quería ofrecer con su libro: mostrar cómo el evangelio avanzaba en el mundo y cómo tenía que ser predicado a este mundo. Por eso hace predicar a su Pablo en una de las ciudades más importantes de Grecia y según él pensaba que había que predicar en aquel tiempo a los griegos: con argumentos filosóficos, dentro de un relativo reconocimiento

[130] Es necesario emplear esta expresión tan escandalosa para hacer comprender las «asociaciones mentales» de los oyentes de Pablo. Nuestra palabra «cruz» está demasiado cargada con el sentido de la salvación. Sólo cuando se presenta la palabra «cruz» (1 Cor 1,18) como palabra referida al patíbulo, se puede hacer uno la idea de que a los judíos les resulte un escándalo y a los paganos una locura.

del monoteísmo griego, con una alusión a la reconocida sabiduría de los poetas griegos.

De esta forma, Lc se apartó demasiado del Pablo que había sido el teólogo de la paradoja gracia y fe. Pero ofreció para el futuro la solución de que el mensaje cristiano debería ser extendido con los medios de la cultura helenística. Y cuando se ha afirmado con verdad que las generaciones posteriores han entendido mal al verdadero Pablo ¡han entendido al Pablo orador en el Areópago creado por Lc! «Pablo en el Areópago» no significa un encuentro histórico, sino simbólico. El discurso del Areópago se ha convertido en el símbolo de la teología cristiana crecida sobre el suelo de la cultura griega.

SOBRE EL «PAULINISMO» DE HECHOS*

Philip Vielhauer

La discusión siguiente plantea el problema de saber si el autor de Hch asume y transmite las ideas de Pablo y en qué medida lo hace, o si las modifica, y en este caso, en qué medida. (Hablo de Lc como autor de Hch por motivos de brevedad y con la finalidad de identificarle con el autor del tercer evangelio. Con ello no lo identifico con el médico y compañero de Pablo, a quien la tradición ha atribuido la autoría de los dos volúmenes, Lc y Hch). Aunque difícilmente se puede esperar de Hch un compendio de la teología paulina, sin embargo la cuestión que planteamos está justificada, pues el autor retrata a Pablo como un misionero y, por ello, también como teólogo, por lo menos en los discursos, que generalmente son considerados composiciones del autor y que, de acuerdo con los modos literarios antiguos, tenían un sentido deliberado y paradigmático [1]. La forma en que el autor presenta la teología de Pablo va a revelar no sólo su propia comprensión de Pablo sino también va a indicar si él y Pablo pertenecen al mismo círculo teológico. El problema del paulinismo de Lc es al mismo tiempo el problema de la posible existencia de una teología propia de Lc. Para esta cuestión Hch es un campo más rico que el Evangelio, porque en la composición de Hch Lc tuvo que trabajar un material que estaba menos elaborado y ordenado que el material del Evangelio; por ello en Hch se com-

* Texto original: *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte,* EvT 10 (1950-51) 1-15. Traducción de Antonio Rodríguez Carmona.

[1] Véase M. Dibelius, *Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung,* Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, 1949, 1. Abh. (C. Winter, Heidelberg, 1949). Publicado también en esta antología pp. 297ss.

promete más profundamente como autor que en la composición de su Evangelio. Y en Hch fue precisamente la sección paulina la que más le exigió darle forma, pues, aparte del llamado itinerario, que ofrece el esqueleto para 13,1-14,28; 15 35-21,6, parece que no es posible demostrar la existencia de una fuente (diferente es la situación en el retrato de la comunidad primitiva, de la que ya se han formado relatos concretos, en los que se pueden reconocer círculos de la misión prepaulina [2] e incluso un documento fuente) [3].

Puesto que nos centramos en el problema teológico, prescindimos de otros problemas, como son el de si Hch ofrece un retrato adecuado de la persona e historia de Pablo y de sus relaciones con la comunidad primitiva, y el problema, que centró el trabajo de la Escuela de Tubinga, sobre si los conflictos partidistas en el interior de la Iglesia están detrás de las diferencias entre los relatos paulinos y lucanos de los mismos acontecimientos y situaciones históricas. Nos limitamos a los elementos del retrato que hace Lc de Pablo y que le caracterizan como teólogo, por ello, ante todo, aunque no de forma exclusiva, nos centramos en los discursos y agrupamos las declaraciones teológicas del Pablo de Hch en torno a cuatro temas: Teología natural, Ley, Cristología y Escatología y las comparamos con las correspondientes afirmaciones de las cartas paulinas.

I

En el punto central de su libro presenta Lc a Pablo pronunciando un discurso en el Areópago de Atenas ante filósofos epicúreos y estoicos, el único discurso a gentiles que se encuentra en Hch en la misión a los gentiles. A modo de *captatio benevolentiae*, el orador comienza aludiendo a una inscripción de altar Ἀγνώστῳ θεῷ, «a un Dios desconocido» y continúa diciendo a sus oyentes: «Así pues, lo que vosotros veneráis sin conocerlo es lo que yo os anuncio» (Hch 17,22s). Después

[2] Dibelius, *Stilkritisches zum Apostelgeschichte,* en *Festschrift f. H. Gunkel,* II, 1923, p. 30ss.

[3] J. Jeremias (Untersuchungen zum Quellenproblem der Apostelgeschichte, ZNW 36 [1937] 205-221) ha mostrado con buenas pruebas la probabilidad de una fuente antioquena (6,1-8,4; 9,1-30; 11,19-30; 12,25-14,28; 15,35ss).

habla de Dios, el Creador y Señor del mundo, que no necesita de templos para su culto, porque él no necesita de nada (vv. 24s); de la decisión divina de que los hombres busquen a Dios (vv. 26s) y del parentesco de los hombres con Dios, que excluye la adoración de imágenes (vv. 28s). Como conclusión exhorta a la conversión de cara al inminente Día de Juicio, «en el que Dios va a juzgar al mundo con justicia por medio de un hombre designado por él; él lo ha acreditado ante todo el mundo, resucitándole de entre los muertos» (vv. 30s).

M. Dibelius, en su excelente estudio «Pablo en el Areópago» [4], ha analizado cuidadosamente el discurso ante el Areópago en su conjunto y en cada uno de sus motivos, llegando a las conclusiones convincentes de (1) que este discurso está concebido como un modelo para una predicación a los gentiles; (2) que no procede de Pablo, sino de Lc, (3) y que, considerado desde el punto de vista de historia comparada de las religiones, es «un discurso helenista sobre el verdadero conocimiento de Dios» [5], que sólo en la conclusión se convierte en discurso cristiano [6].

El discurso presupone por parte de los oyentes paganos un presentimiento del verdadero Dios y pretende iluminar este presentimiento para convertirlo en una idea monoteísta de Dios y en una veneración de Dios sin imágenes. Describe a Dios como el Creador y Señor del mundo (vv. 24s); esta idea veterotestamentaria está helenizada tanto con el concepto de κόσμος, «cosmos», como con el motivo de que Dios no tiene necesidades, dos ideas extrañas al AT y que son de origen helenista, especialmente estoico [7].

La obra de Dibelius presenta también como probable el origen estoico de los vv. 26s [8]: ἐποίησέν τε ἐξ ἑνός πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὁρίσαζ προ(ς) τεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὀροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, ζητεῖν τὸν θεόν. Esta sentencia afirma que los hombres fueron creados como habitantes de la tierra con el fin de buscar a

[4] Cf. Heidelberger Akademie Phil.-histo. Kl. 1938/39, 2; 1939. Incluido en esta antología, pp. 297ss.
[5] Cf. *ibíd.* 36.
[6] Cf. *ibíd.* 4.36.
[7] Cf. *ibíd.* 19-23.
[8] Cf. *ibíd.* pp. 28.35.

Dios [9], están inclinados a ello por la providencia de Dios, que dispone para ellos καιρούς y ὁροθεσίας. Dibelius ha preferido entender estos términos no «históricamente», es decir, de las naciones, sus épocas y sus fronteras nacionales, sino más bien «filosóficamente», de «los tiempos ordenados del año y las zonas dispuestas para establecerse». En oposición a esto M. Pohlenz ha intentado defender la interpretación «histórica», que aquí es un problema de diferenciación de pueblos —su desarrollo temporal y espacial—, pueblos que aquí están en contraste con el origen único de la raza humana, expresado con los términos ἐξ ἑνός (v. 26). Ha mostrado además que este concepto tiene un trasfondo estoico [10]. Así el significado sería: «desde el común origen de la humanidad, sin tener en cuenta sus diferencias nacionales, Dios ha puesto, en todos por igual, la pregunta por Dios en el corazón de los hombres, esparcidos por toda la faz del globo» [11]. Esto es un elemento de la prueba teleológica de Dios en el estoicismo. Esta pregunta por Dios es una pregunta por el conocimiento, y hay que entenderla en términos helenistas como un acto de conocimiento, mejor que en términos veterotestamentarios como un acto de la voluntad [12].

En los vv. 28s el predicador del Areópago fundamenta la posibilidad de buscar y encontrar en el parentesco que tiene la humanidad con Dios, también otro motivo estoico [13], y citando a uno o dos poetas griegos [14], interpreta este parentesco como «vivir, moverse y existir en Dios» y como ser «linaje de Dios». Y de esta naturaleza divina, que tiene el hombre, deduce la exigencia de un conocimiento y culto correcto de Dios, es decir, el rechazo del culto de imágenes. Sin embargo el tono de esta exigencia no es el de acusación sino más bien el de iluminación [15], pues a continuación se refiere enfáticamente al período del culto a las imágenes como «tiempos de ignorancia» que Dios «ha disimulado» (v. 30), al igual que hizo en el discurso de Listra (3,7; 13,27). El énfasis en la «ignorancia» como

[9] Pohlenz, «Paulus und die Stoa», ZNW, XLII (1949), 83ss.
[10] *ibíd.* pp. 85-88.
[11] *ibíd.* p. 88.
[12] Dibelius, p. 32; Pohlenz, p. 85, n. 35.
[13] Dibelius, pp. 47ss.
[14] *ibíd.* pp. 48ss; pero cf. Pohlenz, pp. 101ss.
[15] Dibelius, pp. 55s.

excusa es un motivo constante de la predicación misionera en Hch [16].

La conclusión del discurso motiva la exhortación a la conversión con el juicio, menciona a Jesús (sin nombrarle) y su resurrección como prueba de su elección (vv. 30s), pero no menciona el significado salvífico de su muerte. De hecho esto no es necesario, junto a los motivos del parentesco natural con Dios y de que el conocimiento de Dios está viciado sólo por ignorancia. Finalmente la conversión, a la que son invitados, consiste en la toma de conciencia de su parentesco natural con Dios [17].

Pablo habla también del conocimiento natural que tienen los paganos de Dios: «Lo que es cognoscible de Dios es manifiesto entre ellos, pues Dios se lo ha manifestado, porque desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y divinidad, son conocidos mediante las cosas creadas» (Rom 1,19s). Desde hace tiempo se conoce y admite que el origen de esta terminología y punto de vista es la *theologia naturalis* estoica. Tanto para la Stoa como para Pablo, el conocimiento de Dios a partir de la naturaleza es a la vez conocimiento de sí mismo, en cuanto que en este conocimiento el hombre se autocomprende en su relación a Dios y en su orientación al cosmos, que está ordenado y determinado por el Logos divino [18]. Sin embargo en Pablo la afirmación del conocimiento natural de Dios está rodeada de afirmaciones sobre la ira de Dios y la culpa del hombre; este conocimiento de Dios no ha llevado al hombre ni a δοξαζειν ni a εὐχαριστεῖν (v. 21), sino a la ἀσέβεια y a la ἀδικία del κατέχειν, de aprisionar la verdad (v. 18) y por ello haber provocado la ira de Dios (v. 18). Pablo declara de forma inequívoca la consecuencia de este conocimiento natural de Dios: «de tal forma que son inexcusables» (v. 20).

En el discurso del Areópago el culto a las imágenes era manifestación de «ignorancia», pero de ninguna forma «inexcusable»; ἀγνοοῦντες εὐσεβειτε, «adoráis desconociendo», dice Pablo en el Areópago (Hch 17,23), γνόντες τὸν θεὸν οὐχ ὡς

[16] *ibíd.*, cf. el comentario de Dibelius a 1 Tim 1,13 en HNT XIII y Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981) 114.

[17] Dibelius, p. 58.

[18] Bultmann, «Anknüpfung und Widerspruch», TZ II (1946) 401s; véase también su obra *Das Urchristentum* (1949) 151ss.

θεὸν ἐδόξασαν, «habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como Dios», dice Pablo en la Carta a los Romanos (1,21) y esto es una impiedad e injusticia, ἀσέβεια y ἀδικία. Esto hace ver que la *theologia naturalis* tiene una función diferente en Rom 1 y Hch 17; allí lo hace como una ayuda para la demostración de la responsabilidad humana y es dejado enseguida; aquí es valorado positivamente y empleado en la pedagogía misionera como *praeambula fidei:* el conocimiento natural de Dios necesita solamente ser purificado, corregido y ampliado, pero no se cuestiona su sentido básico. *Gratia non tollit naturam, sed praesupponit et perficit.*

No se encuentra en Pablo ningún paralelo del motivo del parentesco divino de los hombres. Correctamente apunta Dibelius que la analogía paulina a este motivo se encuentra en la cercanía del hombre a Cristo; Pablo no habla de parentesco con Dios sino de parentesco con Cristo, y el hombre que toma parte en este parentesco no es el hombre natural sino el redimido [19]. A causa del pecado el hombre natural está esencialmente separado de Dios y es hostil a Dios. La unión con Dios sólo es restablecida por Cristo, por su muerte en la cruz, en la que Dios juzga y perdona al mundo (2 Cor 5,20s; Rom 3,25s). Sólo «en Cristo» es el hombre unido a Dios.

No es casual que en el discurso del Areópago falten los conceptos de pecado y de gracia, no sólo los vocablos sino también las ideas. Gracias a su parentesco con Dios la humanidad es capaz de un conocimiento natural de Dios y de ética (Hch 10,35) y tiene acceso inmediato a Dios. El λόγος του σταυροῦ no tiene ningún lugar en el discurso del Areópago, porque no tendría sentido en él; sería μωία, necedad. El autor de este discurso ha eliminado la cristología del discurso de Pablo a los paganos.

Es cierto que este discurso sólo tiene una finalidad propedéutica, pero en este lugar de Hch y en la función con que lo ha concebido el autor, es una unidad completa con sentido propio [20]. No puede ignorarse la diferencia fundamental entre la existencia cristiana y la precristiana desde el punto de vista paulino. Cuando el orador del Areópago se refiere a la unidad

[19] Dibelius, p. 39.

[20] Esto no ha sido advertido por W. Schmid, *Philologus*, 1942, 79-120, esp. 115s.

de la raza humana en su natural parentesco divino y a su conocimiento natural de Dios, cuando se refiere a la inscripción del altar y recuerda el testimonio de poetas paganos, de esta forma está reclamando el papel de prehistoria del cristianismo para la historia, cultura y universo religioso del paganismo. Su distancia de Pablo es tan clara como su cercanía a los apologetas. Justino, por ejemplo, reconoce a los filósofos de los griegos y a los hombres justos de los bárbaros como antepasados del cristianismo, igual que lo fueron los patriarcas, pero él fundamenta cristológicamente esta tesis en el hecho de que esos hombres participaron del Logos, que es idéntico a Cristo [21].

II

En Hch Pablo se sitúa ante la *antigua religio* de los judíos de la misma forma positiva con que se sitúa en el discurso del Areópago ante la *antiqua religio* de los griegos. Su postura ante la ley se refleja en Hch menos en las discusiones básicas de sus discursos que en su actitud práctica ante el judaísmo y los judeocristianos. Esta actitud se caracteriza por los siguientes aspectos (vamos a discutir aquí sólo los de significado básico):

1. por el método misionero: comienzo por la sinagoga; sólo después de un rechazo formal por los judíos se dirige directamente a los paganos;

2. por la sumisión a las autoridades de Jerusalén;

3. por la circuncisión de Timoteo (16,3);

4. por la difusión del decreto apostólico (16,4) (no histórico);

5. por la emisión de un voto (18,18);

6. por viajes a Jerusalén para participar en fiestas judías (18,21; 20,16). En Rom 15,25 Pablo motiva el último viaje a Jerusalén con la colecta para la comunidad, en Hch 24,17 se combinan ambos motivos: «traer una limosna a mi pueblo y ofrecer ofrendas», pero al no haber dicho nada antes sobre la

[21] Apol. I.5,4; II.10; 13,4. Cf. B. Seeberg, ZKG LVIII, 1939, pp. 1-81, esp. 53-69. 76-81.

colecta, el énfasis recae sobre la participación en el culto judío;

7. por la participación en un voto de nazireato con cuatro miembros de la comunidad de Jerusalén, por consejo de Santiago (21,18-28);

8. por subrayar, durante el proceso, que él es fariseo (23,6; 26,5) y que él comparece a causa de la «esperanza» de los judíos en la resurrección de los muertos.

Hch describe al Pablo misionero de los gentiles como a un judeocristiano totalmente fiel a la ley, o mejor dicho, como un judío verdadero, puesto que cree en Jesús como Mesías, a diferencia de los judíos incrédulos, que no comparten esta fe. Esta presentación de Pablo en Hch ha sido a la vez fuertemente impugnada e infatigablemente defendida. Sin embargo, según las cartas de Pablo la descripción que hace Hch de su actitud parece ser totalmente posible con una o dos excepciones; que ella sea también histórica, es otro problema.

El acuerdo alcanzado en el Concilio Apostólico no contradice la práctica misionera paulina de comenzar en la sinagoga, pues la declaración de Gál 2,9 ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη, αὐτὸι εἰς τὴν περιτομήν, «nosotros a los gentiles, ellos a la circuncisión», delimita terrenos misioneros, no áreas religiosas. Más aún, las sinagogas con los grupos anejos de prosélitos y temerosos de Dios, especialmente mujeres, ofrecían una base favorable para la misión. Finalmente, según 2 Cor 11,24, Pablo recibió cinco veces el castigo sinagogal del látigo, lo que hace ver que, como cristiano, reconoce la jurisdicción de la sinagoga sobre sí. Del mismo modo, durante su actuación misionera entre los gentiles, ha vivido en la diáspora públicamente como judío y, en la medida en que era prácticamente posible, ha mantenido vínculos con la sinagoga.

Por supuesto, esto no fue para él una ley, sino una posibilidad —ciertamente la más afín a él— entre otras que podía haber realizado según las exigencias del momento, como dejan claro sus afirmaciones sobre su ἐλευθερία, hacerse un judío para los judíos y un-sin-ley para los-sin-ley (1 Cor 9,19-23). Como misionero Pablo entra dentro de «las variadas situaciones naturales e históricas de los hombres», renuncia a «sus propios vínculos nacionales y religiosos» [22] y, sin tener en cuen-

[22] Schlier, TWNT II.497, 37ss.

ta sus propias preferencias, comparte los variados vínculos y libertades de los hombres [23]. Esta posibilidad de acomodación —no del kerygma a los respectivos conocimientos o actitudes religiosas de los judíos o de los gentiles, sino del comportamiento práctico [24]— se funda en la libertad, que Cristo ha creado, tanto de la ley judía, como de cualquier ley. Tiene como límite la vinculación a Cristo del que es ἔννομος Χριστοῦ (1 Cor 9,21), para quien tiene que «ganar» judíos y gentiles, y junto a esto el principio «a causa del Evangelio», δὶα τὸ εὐαγγέλιον. Dondequiera que esté amenazada la sustancia del Evangelio, hay *status confessionis*, una situación en que no es posible ninguna acomodación (Gál 2) y en la que los que enseñan otra cosa son anatematizados (Gál 1,8s).

A la luz de la comprensión paulina de la libertad debe verse como posible no sólo su participación en el culto sinagogal, sino también su participación en el culto del templo, la observancia de las fiestas judías, la emisión de votos privados y la participación en los votos de otros, como describe Hch 21.

Ciertamente, la motivación de este último episodio es bastante sospechosa. Esta participación llamativa pretendía desaprobar las acusaciones de judíos y judeocristianos —que él enseñaba entre todos los judíos de la diáspora la apostasía de Moisés, es decir, que no debían circuncidar a sus niños ni vivir conforme a las costumbres judías— y a la vez mostrar que observaba la ley: ὅτι... στοιχεῖς καὶ αὐτὸς θυλάσσων τὸν νόμον (21,24). Es verdad que las acusaciones judías están formuladas como distorsiones tendenciosas de la enseñanza de Pablo, pero realmente Pablo enseñaba que la ley mosaica no era medio de salvación, ni la circuncisión condición de salvación ni las «costumbres» judías tenían significación salvadora, de forma que la acusación de «apostasía de Moisés» era totalmente apropiada. Habría sido muy difícil al pionero de la iglesia gentil y autor de Gálatas y 2 Corintios convencer a un judío que era injusta la acusación, pues para Pablo Moisés no era el prototipo sino el anticipo del Mesías y una personificación de la διακονία τοῦ θανάτου y τῆς κατακρίσεως, ministerio de muerte y de condenación (2 Cor 3,4-18); para él el reconocimiento de la circuncisión significaba la anulación del acto redentor de

[23] v. Soden, *Sakrament und Ethik bei Paulus*, 1931, p. 7.
[24] Schlier, *o. c.*, p. 19.

Cristo en la cruz (Gál 5,1-12). Si Pablo emprendió la tarea de mostrar que esa carga era injusta, difícilmente habría tenido éxito realizando un *opus supererogationis cúltico.* Seguir el consejo de Santiago habría sido no sólo una ambigüedad velada, sino una negación clara de su obra real y de su evangelio, es decir, una negación de que sólo la cruz de Cristo tiene significación salvadora para los gentiles y judíos. Es bastante improbable que Pablo participase en este acto de culto por las razones que da Hch. Es igualmente difícil aceptar que Santiago, el hermano del Señor, que conoció a Pablo, su evangelio y su misión, haya podido sugerir a Pablo tal actuación equivocada.

Está claro, pues, por una parte, que Hch desea presentar el consejo de Santiago y la conducta de Pablo como subjetivamente honrada y objetivamente correctas y, por otra, que Hch considera las acusaciones de los judíos como calumnias. Esto último se corresponde con el dato de que Hch las más de las veces motiva la hostilidad judía contra Pablo en la rivalidad, que despierta envidia, o en la incredulidad en el mesianismo de Jesús y nunca en la doctrina paulina de la libertad de la ley (y junto a ello también de la circuncisión). Pero fue precisamente esta doctrina la razón de la hostilidad judía, porque anulaba el significado absoluto del pueblo judío [25]. Aunque la descripción de Hch no es una distorsión tendenciosa de los acontecimientos, sin embargo refleja la propia teoría del autor sobre los acontecimientos, que presenta *bona fide.* Sea o no histórica la acción atribuida aquí a Pablo, la motivación que de ella ofrece Hch se debe al autor de la obra y «sólo muestra que el autor tiene interés en presentar las cosas de tal forma como si en toda su predicación sobre la ley el apóstol nunca hubiese dicho lo más mínimo que afectase al judaísmo» [26].

Éste me parece también que es el sentido de la noticia sobre la circuncisión de Timoteo. A mi juicio, incorrectamente se remite a 1 Cor 9,19-23 para demostrar su historicidad. Puesto que este pasaje no pretende presentarlo todo como indiferente, sino que tiene como punto central el διὰ τὸ εὐαγγέλιον, por ello de ninguna forma niega el carácter básico de las afirmaciones de Gálatas, sobre la circuncisión y su relación con la

[25] F. Chr. Baur. *Paulus* I (1866), 222s.
[26] Baur, p. 225.

cruz y los sacramentos (Gál 5,2-6; 3,27). La circuncisión no es nunca cuestión indiferente, sino más bien confesión y reconocimiento del significado salvador de la ley, negación del bautismo y, por ello, destrucción de la Iglesia: «Mirad, yo, Pablo, os digo: si os dejáis circuncidar, Cristo no os aprovecha de nada». La noticia de la circuncisión de Timoteo contradice fuertemente la teología de Pablo, pero corresponde a la concepción de Lc, según la cual para los judeocristianos continúa siendo válida la ley en toda su amplitud y que Pablo ha reconocido esto en una concesión conciliadora a los judíos.

Las afirmaciones de Pablo sobre su enseñanza, durante el proceso, están formuladas de forma apologética y se reducen a la «esperanza» judía en la resurrección de los muertos —entendida en el sentido de una resurrección general (23,6; 24,15.21; 26,8); sólo 26,22 menciona a Jesús como el «primogénito de entre los muertos» y 28,20 posiblemente se refiere a la esperanza mesiánica—, silenciando las diferencias esenciales con el judaísmo, su ley y su esperanza, que son alineadas con la fe en Jesús como Mesías. Pablo también entiende que su fe cristiana está de acuerdo con la ley y los profetas y, por ello, como el verdadero judaísmo, como muestran la tipología de Abraham (Gál 3; Rom 4) y la parábola del olivo (Rom 11). Pero en Hch el acento es diferente: no tiene en cuenta el lugar y la función de «la ley que se entrometió» (Rom 5,20) en la concepción paulina de la Historia de la Salvación, sino que todo lo ve más bien como una continuidad ininterrumpida de la Historia de la salvación y como una simple identificación de la esperanza judía y cristiana, de forma totalmente análoga a los puntos de vistas del predicador del Areópago sobre el conocimiento natural y cristiano de Dios.

Sólo en un único lugar deja Hch que Pablo se exprese a sí mismo temáticamente sobre el significado de la ley, en la conclusión de su discurso en la sinagoga de Antioquía de Pisidia. Después de una larga demostración escriturística del mesianismo, pasión y resurrección de Jesús, dice Pablo: «Sabed, pues, hermanos, que por éste se os anuncia la remisión de los pecados y de todo cuanto por la ley de Moisés no podíais ser justificados. Todo el que creyere en él será justificado» (13,38s). Claramente quiere Hch hacer hablar a su Pablo con terminología paulina, pero con todo se pueden constatar diferencias

peculiares con las afirmaciones de las cartas paulinas [27]. En primer lugar justificación se identifica con perdón de los pecados, con lo que se concibe de forma puramente negativa, lo cual no es el caso en Pablo; además ἄφεσις ἁμαρτιῶν no se encuentra en sus cartas mayores, sino sólo en Col 1,14 y Ef 1,7, y se emplea en Hch 13,38 con el mismo sentido que en los discursos de Pedro (Hch 2,28; 3,19; 5,31; 10,43). Más todavía, el perdón de los pecados está vinculado al mesianismo de Jesús, que se fundamenta en la resurrección (v. 37), «sin que se diga nada en este contexto sobre el significado particular de la muerte de Jesús» [28]. Finalmente, se trata sólo de una justificación parcial, una justificación no sólo por la fe, sino *también* por la fe. Harnack dice con razón: «Para Pablo la ley no tiene absolutamente ningún significado salvador, incluso para el que ha nacido judío; para Lucas... la justificación por la fe es sólo, por así decir, un complemento para los judeocristianos. Es necesaria para ellos porque y en la medida en que faltan al cumplimiento de la ley o porque la ley no asegura una justificación completa» [29].

La misma concepción de ley y justificación subyace a las palabras de Pedro, cuando en el Concilio Apostólico, abogando por la libertad de los gentiles respecto a la circuncisión, dice que no se les debe imponer un yugo que «ni nosotros ni nuestros padres hemos sido capaces de llevar» (Hch 15,10s). También para Pablo la ley no es cumplida por los hombres, pero no es eliminada por ello, sino porque Cristo ha puesto fin a la ley. «También es teología de Lucas lo que oímos aquí» [30].

Lc conoció que Pablo proclamó la justificación por la fe, pero no conoció su significado central y su absoluta importancia; la concibió como algo especialmente válido para los gentiles. Esta comprensión de la justificación es una consecuencia de su comprensión de la Ley. En Hch la ley, junto con los profetas, es a veces el libro santo de las profecías divinas sobre

[27] Bauerfeind pone en guardia contra el colocar «esta sentencia bajo el microscopio teológico» y quiere que Lc diga solamente: «Pablo predicó sobre la justificaci6n por la fe» *(Die Apostelgeschichte*, THKNT, 1939, p. 177). Pero todavía la cuestión decisiva que hay que plantearse respecto a la notable creación de los vv. 16-37 es cómo ha entendido él «justificación».

[28] De Wette-Overbeck, *Apostelgeschichte*, 1870, p. 205.

[29] Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, 1911, p. 48.

[30] Dibelius, TLZ 1947, p. 95.

el Mesías y, desde esta perspectiva, posesión común de judíos y cristianos. Otras veces, sin embargo, es una colección de mandamientos cúlticos y rituales y, como tal, *proprium* del pueblo judío y de los cristianos que proceden de él, pero no es obligatorio para los étnico-cristianos, que de hecho poseen un análogo a la ley y los profetas en su conocimiento natural de Dios y a causa de su inmediatez a Dios no necesitan hacer un rodeo por medio del judaísmo. Lc, en cuanto griego y cristiano gentil, no ha tenido nunca la experiencia de la ley en su sentido de camino de salvación y, por ello, no llegó a entender la antítesis paulina ley-Cristo. La problemática paulina sobre la ley como camino de salvación —todo el problema de la ley— queda muy lejos de Lc. Al biógrafo de Pablo ya no inquieta una pregunta, como la que tuvo que afrontar necesariamente Pablo: ¿es la ley pecado? O Lucas ya no llegó a conocer la naturaleza básica de la lucha sobre la ley o no quiso conocerla, porque esta pugna hacía tiempo que había dejado de existir. Lc habla de la insuficiencia, Pablo del fin de la ley, que es Cristo (Rom 10,4). El λόγος τοῦ σταυροῦ no tiene ningún lugar en Hch, porque en él no tendría ningún sentido. La diferencia entre Lc y Pablo radica en la cristología.

III

Según Hch el contenido del mensaje de Pablo en términos generales es en primer lugar el «Reino» o «el Reino de Dios» (19,8; 20,25; 23,31); después Jesús (19,13; 22,18), «Jesús, de quien Pablo dice que está vivo» (25,19), τὰ περὶ ἐμοῦ, «las cosas concernientes a mí» (23,11), «Jesús y la resurrección» (17,18). Pablo presenta como contenido de su predicación «todo el designio de Dios» (20,27), el Evangelio de la gracia de Dios (20,24), arrepentimiento y conversión (26,20; cf. 20,21) y, en su proceso, como ya se ha mencionado, la predicción de la ley y los profetas y la esperanza de los padres en una resurrección de los muertos (23,6; 24,14s; 26,6ss.22ss; 28,20).

En Hch Pablo pronuncia las afirmaciones cristológicas de alguna extensión sólo ante judíos, en la sinagoga de Antioquía (13) y ante Agripa (26,22s). Consisten ante todo en la afirmación de que Jesús es el Mesías prometido en el AT y esperado por los judíos, y en la demostración escriturística de que su muerte y resurrección aconteció de acuerdo con la escritura:

«No enseño otra cosa sino lo que los profetas y Moisés han dicho que debía suceder: que el Mesías debía padecer; que siendo el primero en la resurrección de los muertos, había de anunciar la luz al pueblo y a los gentiles» (26,22s). Se prueba como conformes con la Escritura la pasión y resurrección del Mesías y la justificación de la misión universal. Los mismos motivos se encuentran en Hch 13: pasión y crucifixión de Jesús son cumplimiento «de todas aquellas cosas que están escritas de él» (v. 29). La resurrección tiene una detallada prueba escriturística en los vv. 34-37 (el Sal 16,10 es el texto base y el modo de la argumentación es el mismo que en 2,27-31). También la misión se conecta a la resurrección (v. 32). Además de estos paralelos Jesús es nombrado explícitamente con su nombre, es designado un descendiente de David, es llamado σωτὴρ y, de acuerdo con el Sal 2,7, Hijo de Dios (vv. 23.33).

En las cartas de Pablo hay paralelos de estas afirmaciones en Rom 1,3s y 1 Cor 15,3s: Jesús es el descendiente de David y ha sido constituido Hijo de Dios (Rom 1,3s); su aparición es cumplimiento de las Escrituras proféticas (1,2). En 1 Cor 15,3s se presenta la muerte y resurrección de acuerdo con la Escritura y también se menciona la sepultura. Pero este texto es, según la confesión de Pablo, una parádosis de la Iglesia primitiva [31], lo mismo que Rom 1,3s es considerada una formulación prepaulina, glosada por Pablo [32]. De esto se deduce que las afirmaciones cristológicas de Pablo en Hch 13,16-37 y 26,22s no son ni específicamente paulinas ni lucanas, sino propias de la comunidad primitiva.

Esta conclusión se refuerza con dos observaciones. (1) Hay algunas reminiscencias de textos paulinos en Hch 13 y 26, que no tienen paralelos verdaderos. Así el título σωτήρ en Hch 13,23 es aplicado al Jesús terreno, mientras que en Flp 3,20 Pablo lo emplea como predicado del Kyrios que vuelve (cf. Ef 5,23 referido al Señor exaltado). En Hch 13,33 la filiación divina de Jesús es entendida en sentido «adopcionista», mientras que Pablo la entiende en sentido metafísico y no la fundamenta en el Sal 2,7. La fórmula predicado πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν evoca fuertemente Col 1,18 y 1 Cor 15,20, pero

[31] Lietzmann, *An die Korinther* (H.N T 9), p 76s. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*, 1949, pp. 95ss.

[32] Lietzmann, *An die Romer* (H.N.T. 8) 1933, p 25s Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento* (Salamanca 1981) p. 68.

tiene un sentido totalmente diferente. En Col 1,18 la resurrección del primogénito funda su dominio cósmico y en 1 Cor 15,20 introduce el drama final de la resurrección de los muertos, en cambio en Hch 26,23 inaugura la era de la misión universal, es decir, Hch 26,23 no es paralelo de los lugares citados, sino más bien de Hch 13,31s. (2) La estructura y contenido del discurso de Pablo en Hch 13 es más cercano a los discursos de Pedro en la primera parte de Hch, pues tienen los mismos elementos constitutivos (kerygma en forma de breve *vita Jesu*, una prueba escriturística y una llamada a la conversión), el mismo modo de argumentar y la misma cristología adopcionista. La parte introductoria, que es un breve resumen de la historia de Israel (vv. 16-20), tiene un paralelo en el discurso de Esteban y sólo los vv. 38s reproducen ideas «paulinas» sobre la justificación. Puesto que Lc, al componer estos discursos, empleó un material ya elaborado, como ha mostrado Dibelius [33], la semejanza con los discursos de Pedro sugiere que la cristología de Hch 13 es también la de la iglesia primitiva, más que la de Pablo.

Esta cristología es «adopcionista», no cristología de preexistencia. Pero no es esta diferencia sobre la concepción de la persona de Jesús lo que separa Hch de Pablo, sino la diferente concepción sobre su «obra», la comprensión de la cruz. Para Pablo la «cruz» es juicio a toda la humanidad y a la vez reconciliación, καταλλαγή (Rom 5,6-11; 2 Cor 5,14-21). Con la cruz, que en la comprensión paulina incluye también la resurrección de Cristo, tiene lugar el cambio de eones, el *eskhaton*. En «la palabra de la cruz» se encuentran todos los elementos singulares y califica su presencia como la «última hora»: «Éste es el tiempo propicio, éste es el tiempo de la salvación» (2 Cor 6,2). Quien cree en esta palabra, tiene su existencia «en Cristo», pertenece al mundo nuevo, es καινή κτίσις, «una nueva creación». Esto es posible solamente en el modo de existir en la iglesia, asociación en el cuerpo de Cristo. Pero en la cruz de Cristo la salvación se ha realizado totalmente.

Según Hch, de manera especial en el c. 13, la crucifixión de Jesús es un error judicial y un pecado de los judíos, que a pesar de conocer la Sagrada Escritura no reconocieron el me-

[33] *La Historia de las Formas Evangélicas* (Valencia 1984) 28ss.

sianismo de Jesús, pero pasión y muerte del Mesías estaban profetizadas y los judíos cooperaron inconscientemente en el cumplimiento de esta profecía. Nada se dice sobre el significado salvador de la cruz de Cristo y, consecuentemente, nada sobre la realidad del ἐν Χριστῷ y de la presencia de toda la salvación. El Mesías exaltado muestra su poder en la misión, dirigiéndola por medio de su Espíritu (13,2; 16,6s) y por medio de las obras milagrosas de su ὄνομα. Sin embargo, su poder como Mesías no es todavía pleno; su plena dignidad mesiánica se establecerá solamente en la parusía (3,19ss) [34].

El mismo Lc está más cercano de la cristología de la Iglesia primitiva, que expone en los discursos de Pedro, que de la de Pablo, que sólo insinúa. No puede determinarse con certeza hasta qué punto coinciden sus propios puntos de vista con los conceptos de παῖς θεοῦ y ἀρχηγός (Hch 3,13.26; 4,27.30; 3,15; 5,31), pues los emplea, pero no los explicita.

IV

Después de lo dicho sobre los discursos de Pablo, ya se ha contestado en gran parte al problema de la escatología de Pablo en Hch. La escatología desaparece. Conduce una modesta existencia en la periferia de sus discursos como esperanza en la resurrección y como fe en el retorno de Cristo como juez del mundo (17,30s) y en este caso como motivo de exhortación a la conversión. La escatología ha sido desplazada del centro de la fe paulina al final y se ha convertido en un *locus de novissimis*» [35].

Pero esto es teología de Lc, en la que se diferencia no sólo de Pablo, sino también de la comunidad primitiva, que esperaba en un inmediato futuro el retorno de Cristo, la resurrección de los muertos y el fin del mundo y comprendió la parusía como comienzo del nuevo eón. También Pablo vivió en la expectación de una parusía inminente —ésta motivó su misión y determinó se relación con el mundo con el ὡς μή, «como si no» (1 Cor 7,29ss)—, pero ya ha acaecido el cambio de mundo, el nuevo eón ya está aquí con el acto salvador de Dios en Cristo

[34] Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, p. 75.

[35] Cf. Dibelius, *Paulus auf dem Areopag*, p. 42 (traducido en esta antología).

(Gál 4,4), es decir, Pablo espera todavía la conversión de Israel (Rom 9-11), la redención de la κτίσις (Rom 8,19ss) y un final cósmico del drama con la victoria sobre el infierno y la muerte (1 Cor 15) y habla de «este presente eón malo» (Gál 1,4), pero no habla del αἰὼν μέλλων, «eón futuro», porque el πλήρωμα τοῦ χρόνου, «la plenitud del tiempo», ya ha llegado. Es llamativo que el paulino «ya sí / pero todavía no» no es concebido cuantitativamente y su mutua relación no es entendida como un proceso temporal de realización gradual. Se trata de la contemporaneidad paradójica del presente y del futuro de salvación, no de un problema de dualismo temporal sino ontológico. Instructivas para esta comprensión escatológica de la historia son las afirmaciones de 1 Cor 15,20.22s, que definen el presente como el tiempo de la resurrección de los muertos, que ha comenzado con la resurrección de Cristo: ἀπαρχὴ Χριστός, ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ, εἶτα τὸ τὲλος, «como primer fruto, Cristo, después, el día de su parusía, los que pertenecen a Cristo, entonces el fin». Con este «después» se ha ignorado soberanamente toda la historia del mundo entre Pascua y la parusía; durante este intervalo no puede suceder nada significativo, especialmente ninguna *historia* salvadora; el tiempo entre la resurrección y el retorno de Cristo es simplemente un paréntesis en la vida de Cristo. Con Pablo la escatología se ha convertido en un elemento estructural de la cristología.

También según Lc ha irrumpido el nuevo eón (Hch 2,16-31; cf. Lc 16,16); esto le une a Pablo y le separa de la comunidad primitiva. Pero lo esencial no ha ocurrido todavía y sólo tendrá lugar con la parusía, que trae la «apokatastasis», la restauración (Hch 3,19ss): esto une a Lc con la comunidad primitiva y le separa de Pablo. Lc entiende cualitativamente el «ya sí, pero todavía no» y lo concibe con categorías de un dualismo temporal, que llega a su desenlace en un proceso temporal. El tiempo entre Pentecostés y la Parusía es el tiempo del Espíritu y de la progresiva evangelización del mundo, que es de esta forma un tiempo salvífico ascendente.

Como tal ya está caracterizado el tiempo precristiano. En Hch 13,16-22 Pablo hace un breve resumen de la historia de Israel hasta David desde el punto de vista de las acciones salvadores de Dios, constantemente en aumento, y que se continúan en la aparición del Hijo de David, de Jesús el Salvador κατ'ἐπαγγελίαν, «según la promesa» (v. 23). Sigue a continuación una información de la historia evangélica desde Juan el Bautista hasta las apariciones del Resucitado y el comienzo de

la misión. Su contenido es «anunciar la buena nueva de que lo que Dios *había prometido* a los padres, lo *ha cumplido* para nosotros, sus hijos, resucitando a Jesús» (Hch 13,32s).

Aquí aparece clara la concepción lucana de la historia como un continuo proceso histórico-salvífico. El nuevo eón está aquí, no porque Dios ha puesto fin al viejo en la cruz de Cristo y ha iniciado el nuevo, sino que éste *ha comenzado,* porque y desde que Dios ha empezado a cumplir sus promesas y se va haciendo cada vez más efectivo hasta la consumación. El viejo y nuevo eón se relacionan mutuamente como promesa y cumplimiento, es decir, como sucesión histórica. Ha desaparecido la expectación del fin inminente y la no llegada de la parusía deja de ser problema. Lc sustituye la esperanza apocalíptica de la comunidad primitiva y la escatología cristológica de Pablo con el esquema histórico-salvífico de promesa y cumplimiento, en el cual *también* recibe un lugar adecuado la escatología.

Hasta qué punto el pensamiento de Lc no es escatológico aparece no sólo por el contenido de Hch, sino ante todo por el mismo hecho de la obra. La comunidad primitiva, que esperaba el próximo fin del mundo, no tenía ningún interés en dejar a la posteridad información sobre su origen y desarrollo. Solamente podía emprender esta tarea un hombre que esperase que continuara el mundo [36]. Recoger, ordenar y unir cronológicamente el material ofrecido por Hch fue una tarea totalmente diferente de la recogida de las tradiciones sobre Jesús, porque aquéllas no tenían como éstas finalidad misionera, cúltica y didáctica. La fundación de comunidades no fue nunca objeto de la predicación o de la catequesis. Finalidad de Hch fue *no sólo* la edificación por medio de relatos sobre la suerte de personajes piadosos, sino también y ante todo el relato histórico, prescindiendo de lo lejos que quede el autor de modelos antiguos y reivindicaciones de historiografía moderna [37]. Lc ya se autocomprende como historiador en la composición de su Evangelio; según el prólogo, le guía un interés histórico y tiene

[36] Cf. Dibelius, *Geschichte der urchristilichen Literatur,* II (1926) p. 95s.

[37] W. Nigg no comprende esta intención de Lc, cuando afirma: «Sin embargo, la intención de transmitir historia a la posteridad no está presente en el autor de Hechos» *(Die Kirchengeschichtsschreibung,* 1934, p. 2). Ed. Meyer, que estudia Hch con los presupuestos de un historiador antiguo y manifiesta la mayor confianza sobre él, no comprende la naturaleza de estos relatos y el modo en que están unidos (*Ursprung und Anfänge des Christentums,* I, 1921, pp. 1ss; III, 1923, pp. 3-208).

conciencia de actuar como historiador. Para él era cuestión de ἀσφάλεια (Lc 1,4) la fiabilidad histórica del relato. Esta intención también le guía en la presentación de la edad apostólica desde el punto de vista de la misión y expansión del cristianismo. Esta empresa fue una inmensa prolepsis, que dejó antiguos, incluso antes de aparecer, los cuadros de historia de la Iglesia del siglo II, intencionadamente apologéticos, y situó espiritualmente al autor más cerca de Eusebio que de Pablo [38]. Sin embargo esto hay que entenderlo solamente en el contexto y como síntoma de un cristianismo que se ha ido volviendo no escatológico y adaptándose al mundo.

Más esencial para el conocimiento de la teología del historiador Lc es el hecho de que presente su historia de la misión como una consecuencia y segunda parte de su πρῶτος λόγος, «primer libro», el Evangelio. Con ello él no se ha ganado ni por asomo la fuerte represión de Overbeck: «El argumento que ofrece Lc es una falta de tacto de dimensiones histórico-mundiales, el supremo exceso de un falso punto de vista... Lc trata históricamente lo que no es historia ni ha sido transmitido como tal» [39]. A pesar de su tono acalorado, este juicio crítico no puede dejarse de lado; Overbeck ha visto correctamente que la tradición sobre Jesús de la comunidad era diversa de las historias sobre los apóstoles, misioneros y comunidades, y que Lc ha coordinado ambos materiales uno junto al otro, al presentarlos como objeto de una presentación histórica. De ninguna forma pretende Hch ser kerygma o «testimonio», sino un relato históricamente fiable sobre los «testigos» y su «testimonio sobre Jesús», que dieron con la fuerza del Espíritu Santo desde Jerusalén hasta el fin de la tierra (Hch 1,8); y, además, con esta fiabilidad histórica *también* pretende Hch hacer propaganda misionera. Al presentar la historia de los «testigos» de Jesús como continuación de la historia santa de Jesús, aparece claramente que Lc concibe la historia de la salvación (Heilsgeschichte) como historia (Historie).

Resumiendo: el autor de Hch es en su cristología prepaulino, y postpaulino en su teología natural, en el concepto de ley y en escatología. No ofrece ninguna idea específicamente pau-

[38] Esto no quiere decir de ninguna manera que hay que presentar a Lucas como precursor de Eusebio como historiador de la Iglesia.

[39] *Christentum und Kultur* (1919) p. 78s.

lina. Su «paulinismo» consiste en su celo por la misión universal a los gentiles y en su veneración por los grandes misioneros de los gentiles. La evidente distancia real de Pablo plantea la cuestión de si esta distancia no es sólo distancia temporal y si se puede considerar realmente a Lc, el médico y compañero de viaje de Pablo, como el autor de Hch. Pero más importante que la cuestión sobre el autor es la de las características teológicas propias del autor y su lugar en la historia de la teología.

Me parece que su característica teológica propia radica en la teología de la historia que ha esbozado, que determina su actitud ante judíos y gentiles y el presentarlos unidos en una Iglesia. Es una teología de la historia, que combina la fe veterotestamentaria en la acción de Dios con su pueblo y la idea helenista de un parentesco universal de los hombres con Dios, de tal forma que aquélla ofrece la base, pero es modificada esencialmente por ésta, en cuanto que la pretensión absoluta judía de ser el pueblo de Dios es reemplazada por la idea de una inmediatez natural del hombre con Dios y la significación del judaísmo queda relativizada como una venerable *antigua religio*. La unidad de la Iglesia, compuesta de judíos y gentiles, no se fundamenta en el σῶμα Χριστοῦ, sino en la unidad existente de la raza humana, y ésta se realiza por primera vez en la Iglesia. El objeto de la acción de Dios es todo el género humano y esta acción se entiende como una historia de la salvación, cuyo comienzo es la salvación, cuyo fin es la apokatastasis y cuyo centro es la historia evangélica como *etapa* de un camino de salvación. Desde esta concepción el autor del tercer Evangelio y de Hch escribe un trozo de historia como historia de la salvación y, por ello, también una historia de la salvación como un trozo de historia.

Con los presupuestos de su historiografía ya no pertenece al cristianismo primitivo, sino a la naciente Iglesia protocatólica. Su concepto de historia y su visión del cristianismo primitivo es el mismo que el de ella; si él dio a ellos estos puntos de vista o si los recibió de ellos es un problema cuya respuesta sólo puede intentarse sobre la amplia base de una investigación neotestamentaria y patrística [40].

[40] Overbeck ha dicho cosas importantes sobre este problema en un ensayo instructivo, pero muy poco tenido en cuenta: «Ueber das Verhältnis Justins des Märtyrers zur Apostelgeschichte» *(Zeitschr. f. wissensch. Theologie,* 1872, pp. 305-349).

EL LUGAR DE LUCAS EN EL DESARROLLO DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO*

Hans Conzelmann

1. El problema

Sería fácil determinar el lugar de los escritos lucanos en el cristianismo primitivo, si conociéramos el autor, especialmente si pudiésemos estar seguros de que el tercer Evangelio y el libro de los Hch fueron escritos por Lc, el médico y compañero de Pablo (Col 4,14). En este caso el tiempo de composición estaría limitado entre los años 60 y 80 d.C. y la obra sería el documento más notable de la segunda generación, escrito en contacto inmediato con fuentes de primera mano. Actualmente, aunque hay quienes mantienen todavía que Lc sea el autor [1], sin embargo la opinión es muy discutida [2].

Aunque hoy día han cobrado mucho vigor los estudios sobre Lc-Hch, respecto a la fecha no se ha superado el sumario que dio H. J. Cadbury [3]: los límites posibles de la composición se sitúan alrededor del 60 d.C. (prisión de Pablo) y el 150 (Marción). Ambos límites son defendidos todavía [4].

* Texto original: *Luke's Place in the Development of Early Christianity*, en Leander E. Keck - J. Louis Martyn (eds.), *Studies in Luke-Acts* (Abingdon Press, Nashville, Nueva York 1966) 298-316. Traducción de Antonio Rodríguez Carmona.

[1] Véase la recensión del libro de J. C. O'Neill, *The Theology of Acts* (Londres, 1961), JTS NS XIV (1963) 457ss.

[2] O'Neill, cf. nota 4. Hoy día ha terminado el intento por probar que el autor era un médico. En este artículo llamaremos al autor de Lc-Hch «Lucas», independientemente de quién sea el autor real.

[3] En la contribución monumental de América a la investigación de Hch, *The Beginnings of Christianity* I (Londres, 1922ss), vol. II pp. 358-359.

[4] Un ejemplo de datación temprana es C. S. C. Williams, ExpT LXIV (1953), 283-284, quien defiende que Hch fue escrito en los años 66-70, *des-*

La investigación reciente en parte ha dejado de lado la cuestión del autor y se ha concentrado en el estudio del estilo literario y la teología de la obra en dos volúmenes [5]. Más abajo se discutirá lo que esto implica para la tarea de determinar el lugar de Lc en el cristianismo primitivo. Por el momento nos quedamos con los datos externos. Algunos límites pueden trazarse con confianza: (a) la obra fue escrita después de la destrucción de Jerusalén en el 70 d.C. Esto es evidente a la luz de Lc 21,20-24, aunque el punto de vista de que este pasaje se refiere a la caída de Jerusalén es contestado una y otra vez. Se dice que este texto es actualmente una profecía y que, además de Mc 13, Lc emplea otra fuente profética [6]. Pero, comparado con Mc, el estilo de este pasaje es historizante y no apocalíptico. Por otra parte, el pasaje se adapta a una idea típicamente lucana: hay que separar mutuamente la caída de Jerusalén y el *eskhaton* [7]. Además, el modo como Lc conecta la idea de la Iglesia con Jerusalén presupone que la ciudad ya no sigue en pie, como veremos más adelante. (b) Se presupone la muerte de Pablo [8]. Este dato anula la tesis de que Hch es una apología en favor de Pablo que está en prisión (en Roma o Cesarea). Esta hipótesis es imposible igualmente por razones internas, pues no explica ni la extensión ni el orden del material ni el modo como es presentado [9]. (c) Más difícil es determinar el límite temporal posterior. Todavía permanece el problema principal: ¿Cómo explicar el dato de que Hch no muestra tra-

pués del Proto-Lucas, pero antes de la forma actual del tercer Evangelio. Sobre este punto, véanse los comentarios de Paul Schubert en *Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann*, Bh ZNW XXI (2.ª edición, Berlín 1957) p. 173 y n. 19.

[5] H. J. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (Londres, 1927; reimpresión 1958); *The Book of Acts in History* (Londres, 1955); M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (Gotinga, 1951, trad. inglesa de Mary Ling (Nueva York, 1956): *Studies in the Acts of the Apostles*. Con relación a la teología de Lc, véase el artículo de Philipp Vielhauer en EvT X (1950-51) 1ss. (N. del T.: este artículo también se publica en esta antología, pp. 355ss). Con relación a los sumarios, véase Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (Gotinga, 1961).

[6] C. H. Dodd, JRomSt XXXVII (1947) 47ss; Paul Winter, StTh VIII (1954) 138ss; L. Gaston, TZ XVI (1960) 161ss.

[7] Lc 19,11ss.39-44; 23,27-31.

[8] Esto se prueba no solamente con Hch 20,17. Respecto al momento más importante de los últimos años de Pablo hay un notable acuerdo entre las tres fuentes importantes: Hch, las Pastorales y I Clemente, como mostraremos más adelante.

[9] C. K. Barrett, *Luke the Historian in Recent Study* (Londres, 1961) 63.

zas de haber utilizado las cartas de Pablo? Problemas íntimamente relacionados son: ¿Cuándo y cómo el *Corpus Paulinum* comenzó a circular en público? ¿Como una colección que fue progresivamente creciendo [10] o como una edición completa de todas ellas? [11] ¿Cuándo? [12]

Básicamente son posibles cuatro tesis: (1) Lc no conoció el *Corpus Paulinum* porque escribió antes de su publicación, es decir, alrededor del 70-90 d.C. Este punto de vista parece el más simple, pero tiene sus dificultades, como ha puesto de relieve John Knox [13]. (2) Lc conoce el *Corpus*, pero lo ignora deliberadamente [14]. (3) Lc escribe después de la publicación del *Corpus*, pero no tiene conocimiento de él [15]. (4) Lc conoce el *Corpus* y también lo usa, pero no da esta impresión al lector [16]. Este punto de vista va a encontrar poca aceptación.

El resultado hasta ahora no es muy satisfactorio. Podemos excluir una fecha extremadamente temprana de composición. Todas las demás cuestiones quedan abiertas por ahora. ¿Qué criterios tenemos para avanzar en este problema?

2. *Pruebas externas para Lucas-Hechos* [17]

Si Lc dependiese de Josefo, tendríamos un *terminus ante quem non* definido, pero no puede demostrarse la dependencia [18]. ¿Qué tenemos en el terreno de las pruebas indirectas, es

[10] Harnack, Lietzmann, al igual que Feine-Behm-Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 13.ª ed (Heidelberg, 1963) 353; trad. inglesa de A. J. Mattill, *Introduction to the New Testament* (Nashville, 1966) 338ss.

[11] Edgar J. Goodspeed y John Knox.

[12] Goodspeed: hacia el 90 d.C.

[13] John Knox, *Marcion and the New Testament* (Chicago, 1942) p. 132: El hecho de que Lc no use las cartas de Pablo crea dificultades en *cada una* de las hipótesis. Si Lc, p. e., escribió en Roma hacia el 60 d.C., sería de esperar que como mínimo conociese la Carta a los Romanos. El mismo problema se plantea si se piensa en Corinto, Macedonia, etc.

[14] Günter Klein, *Die zwölf Apostel*, FRLANT NF LIX (Gotinga, 1961) 189-90.

[15] O'Neill.

[16] W. L. Knox, *The Acts of the Apostles* (Cambridge, 1948) p. 28 n. 1.

[17] Los datos principales están recogidos por Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, pp. 1ss; H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte* (Tubinga, 1963) pp. 1-2.

[18] Los siguientes pasajes son comparables: Hch 5,36 (Josefo, *Ant.* 29,97ss); Hch 12,21 *(Ant.* 19,343ss); Hch 21,38 *(Ant.* 20,169ss; *Bell.* 2,261ss).

decir, de indicios de su uso por otros escritos? Las cartas Pastorales probablemente no conocen Hch [19]. Lo mismo puede decirse de las cartas de Ignacio [20]. Contactos positivos parecen existir con el Kerygma de Pedro [21], el Evangelio de Pedro [22], la Epistula Apostolorum [23], el Evangelio de Tomás [24] y el «Evangelio desconocido» [25], pero ninguno de ellos nos ofrecen alguna certeza. La relación con Justino es discutida (véase más abajo) [26].

Sólo poseemos pruebas definidas a partir de la segunda mitad del siglo segundo. El martirio de los hombres de Lyón (177-78 d.C.) cita Hch 7,60 (Eusebio, *Hist. Eccl.* V, 2.5). Los Hechos de Pablo (antes del 197 d.C.) conoce el libro de Hechos [27]. Pruebas explícitas se encuentran además en el «Canon de Muratori» y en el falsamente llamado «Prólogo antimarcionita» del tercer Evangelio [28].

Todos los demás puntos de contacto son vagos. Contra la dependencia de Josefo por parte de Lc están *The Beginnings of Christianity* II, 355ss; Dibelius, *Studies in Acts.* De forma diferente Knox, *Marcion*, p. 137.

[19] Esto es evidente a la luz de II Tim 1,5; 3,11; cf. O'Neill, *The Theology of Acts*, p. 9.

[20] Hch 20,17 no está en línea con Ignacio, *Eph.* 9,1. Ignacio no conoce la crisis que Lc ve aproximarse a la ciudad (actualmente, vio); cf. Walter Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (2.ª ed. Tubinga, 1964), pp. 86-87.

[21] Primera parte del siglo primero. Wilhem Schneemelcher caracteriza este escrito como un eslabón entre la predicación misionera de Hch y el período apologético. Hay indicios de su uso por Lc-Hch. Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen* II (3.ª ed. Tubinga, 1964) 59-60.

[22] Véase C. Maurer en Hennecke-Schneemelcher, *Neutestamentliche Apocryphen* I (3.ª ed. Tubinga, 1959); trad. inglesa de R. McL. Wilson, *New Testament Apocrypha* (Philadelphia, 1963), I, 180. Probablemente el documento nace en torno a la mitad del siglo segundo.

[23] H. Duensing tiende a datarlo en la primera parte del siglo segundo; véase Hennecke-Schneelmecher 1, 126ss; trad. inglesa 189ss.

[24] Por supuesto debe tenerse en cuenta la situación todavía confusa y complicada respecto a la historia de la tradición; véase W. Schrage, *Das Verhältnis des ThomasEvangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (Berlín, 1964).

[25] P. Egerton 2, hacia el 150 d.C.; así Joachim Jeremias en Hennecke-Schneemecher I, 58ss (trad. inglesa 94ss).

[26] Con relación a Marción, véase John Knox, *Marcion.*

[27] W. Schneemelcher es escéptico, pero admite que *Acta Pauli* conoce Hch; *Apophoreta*, Haenchen Festschrift (Berlín, 1964) pp. 236ss.

[28] Las afirmaciones confusas del fragmento de Muratori no tienen valor histórico. El «Prólogo antimarcionita» suele situarse en el tiempo anterior a Ireneo, pero esta datación ha sido cuestionada por Haenchen *(Apostelge-*

Las indicaciones cronológicas del interior de la obra lucana [29] no nos permiten fijar la fecha, pues no nos llevan más allá de la era descrita en Hch, el tiempo de Nerón [30].

3. *¿El análisis de fuentes como criterio?*

El análisis del evangelio de Lc, como mínimo, da como resultado un *terminus post quem:* después de Mc y Q, pero ninguna de estas dos fuentes pueden datarse con precisión. Podríamos llegar a una datación relativamente temprana si se pudiera demostrar la «hipótesis del Proto-Lucas», pero desgraciadamente éste no es el caso [31]. El análisis de fuentes de Hch está lleno de problemas y sigue hoy día tan insoluble como hace muchas décadas. Ya no estamos tan seguros respecto a la anterior opinión extendida de que la primera parte de Hch se basaba en una fuente de Jerusalén. Ha habido repetidos intentos de reconstruir la «fuente de Antioquía», pero no han convencido. La controversia principal todavía está centrada en las «secciones-nosotros» de la segunda parte de Hch. ¿Demuestran que el autor del libro escribe como testigo ocular? ¿O emplea el relato de un testigo ocular? Dibelius ofrece una tercera posibilidad: la primera persona del plural es un recurso literario y no prueba ni que el autor es testigo ocular ni que emplea una fuente. Dibelius substituye la hipótesis de un «reportaje-nosotros» con la de un «itinerario», pero ésta es aún menos probable que una «fuente-nosotros» [32]. De nuevo nos encontramos frente a un *non liquet.*

schichte, pp. 8ss) con buenas razones. La tradición de que Lc es originario de Antioquía se funda en este Prólogo. Es defendida por A. Strobel, ZNW XLIX (1958) 131 ss.

[29] Jack Finegan, *Handbook of Biblical Theology* (Princeton, 1965) pp. 259ss, 302ss, 316ss.

[30] Una expresión como βασιλεῖς καὶ ἡγεμόνες tampoco nos ofrece pistas; por otra parte parece que es tradicional cf. Nicolás de Damasco, *FGrHist* XC, Fr. 137,2.

[31] Kümmel, *Introduction,* pp. 92ss, G. D. Kilpatrick, JTS XLIII (1942) 36; MacLean Gilmour, JTS XLVII (1948) 143ss.

[32] Con relación al «Nosotros» y al «Itinerario» cf. A. D. Nock, *Gnomon* XXV (1953), 499; E. Haenchen, ZTK LVIII (1961), 329ss; *Apostelgeschichte* (véase índice: Reisetagebuch); Conzelmann, *Apostelgeschichte,* pp. 5-6.

4. Pruebas internas: Lucas como historiador

Puesto que fallan los criterios externos, nos vemos obligados a determinar el lugar histórico de los escritos lucanos por medio de pruebas internas. Aquí es importante distinguir entre el lugar general en la historia antigua de las ideas y entre el lugar particular en la historia de la Iglesia, pues la importancia de Lc radica, entre otras cosas, en su pretensión de ser el primer cristiano que escribe «literatura».

A decir verdad, las opiniones sobre Lc como historiador son muy opuestas [33]. Es innegable que en su obra pueden encontrarse elementos de la historiografía antigua [34], pero son demasiado débiles para probar que él es un historiador en el sentido de la literatura antigua [35]. Por una parte se encuentran elementos del estilo de la historiografía helenista y de la novela helenista [36], pero por otra la prosa lucana no es prosa literaria [37]. Todas las observaciones sobre el estilo sólo nos llevan a una caracterización general y no a una clasificación dentro de la historia del estilo helenista.

Lo mismo es verdad con relación al problema del punto de vista lucano sobre el *Imperium Romanum*. Lc no trata este punto por sí mismo, pues no persigue intereses políticos [38]. Él mira al *Imperium* sólo desde la perspectiva de la expansión del

[33] Véase la excelente información de Barrett.

[34] Han sido descritos de forma excelente por Cadbury, *The Book of Acts in History;* véase también E. Trocmé, *Le «Livre des Actes» et l'histoire* (París, 1957). Junto al estilo y contenido hay que notar las características formales —la dedicación y la introducción— (cf. Cadbury, *The Beginnings of Christianity* II, 489ss).

[35] Fue Eduard Meyer quien describió a Lc como un historiador del tipo común antiguo. Fue bastante seguido por A. Ehrhardt, *StTh* XII (1958) 45ss, pero poniendo mucho énfasis en la historiografía judía; cf. Barrett, *Luke the Historian*, pp. 32ss. Para una síntesis, véase Bertil Gärtner, *The Areopagus Speech and Natural Revelation* (Uppsala, 1955) 26ss. Con relación a la antigua teoría de historiografía, véase el tratado de Luciano sobre la materia; cf. G. Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschitsschreibung* (Meisenheim, 1956).

[36] Haenchen caracteriza el estilo con acierto como «episodio dramático»; buenos ejemplos son Curtius Rufus (historiografía) y Achilles Tatius (novela).

[37] Por supuesto, Lc es muy superior a la literatura posterior apócrifa sobre los apóstoles. Estos últimos emplean motivos de la novela popular: viajes arriesgados, intensificación de milagros, motivos eróticos.

[38] De haber sido éste el caso, fácilmente podría haber explotado las tendencias de la literatura contemporánea, en la que se oponen tiranía y culto real. Nerón y Domiciano podrían haber servido de paradigmas, pero ninguno de los dos es mencionado.

cristianismo. Da por supuesto que el cristianismo es conocido públicamente como una entidad *sui generis* [39]. Éste es el caso desde Nerón, según Tácito [40], pero este cuadro de Lc ¿es la realidad o un programa? Además los dos aspectos —el teológico y el histórico— están mezclados. Por una parte Lc comparte el juicio apocalíptico de un poder mundial, que está en las manos de Satanás (Lc 4,6), por otra no vuelve su mirada a un programa político de «resistencia intelectual contra Roma» [41]. Él se mantiene neutral al narrar asuntos públicos o sobre funcionarios públicos.

El Pablo lucano está orgulloso de ser un ciudadano romano [42]. Lc conscientemente crea la impresión de que el cristianismo puede extenderse sin dificultades [43]. Que esta imagen no se corresponde con la realidad, puede verse tanto a la luz de los logia de persecución del tercer Evangelio, como por su esfuerzo por probar que el cristianismo es políticamente leal. Claramente Lc tiene razones actuales para estas apologías. Hay cierta contradicción entre teoría y praxis que no puede permanecer oculta al lector. Por supuesto, Lc se preocupa de eliminarla, presentando a los judíos como los iniciadores de la persecución [44]. En esto es un precursor de los apologistas (¡Justino!) [45].

[39] Hch 11,26, cf. la declaración programática: «Esto no ha ocurrido en un rincón» (Hch 26,26), antes del viaje a Roma.

[40] Tácito conoce el nombre «Cristo» y también que sus seguidores eran llamados erróneamente «Chrestiani» por el pueblo *(Ann.* XV 44).

[41] H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom* (2.ª ed. Berlín, 1964).

[42] Un procónsul romano se hizo cristiano; otro, Galión, ofrece un comportamiento ejemplar como juez. Cuando Lc critica un funcionario, no lo hace por servir al Estado, sino porque lo sirve mal: cf. Félix y Festo.

[43] Ésta es la impresión que desea despertar en el lector: Pablo está predicando en Roma ἀκωλύτως, aunque como prisionero; además parece presuponer una comunidad floreciente en Roma en su tiempo. Esto se corresponde con lo que muestra I Clem. (¡a pesar de persecuciones ocasionales!).

[44] W Richardson, *Studia Evangelica* II, TU LXXXVII (Berlín, 1964), 629, piensa que este cuadro difícilmente puede imaginarse en los tiempos de Nerón o de Domiciano. Pero este no es el caso. La Guerra Judía no anuló el estatus legal de los judíos en el imperio. Sólo tuvieron que pagar el impuesto del templo al estado. Aunque Suetonio cuenta que Domiciano luchó contra las «costumbres judías» y tomó una cantidad especialmente fuerte del *fiscus Judaicus*, esto no significa una privación general de derechos y no tiene consecuencias, especialmente después de la *dannatio* de Domiciano. Cf. las quejas sobre las revueltas de los judíos contra los cristianos en Justino y en el Martirio de Policarpo, etc.

[45] Arístides, *Apol.* 15,2. El punto de vista de que incluso Jesús fue matado por los judíos se encuentra por primera vez en Lc 23,25-26; posteriormente en Justino, *Dial.* 17; cf. 108,117.

Los judíos, al igual que el *Imperium*, están vistos desde una doble perspectiva, teológica y empírica: Israel es el precursor de la Iglesia y los «judíos» son los perseguidores.

¿Cuál es el resultado de estas consideraciones? Tampoco nos llevan a una precisa clasificación. Todo lo que podemos decir es que Lc ve los acontecimientos que describe desde una cierta distancia: Augusto, la *oikoumene* (el mundo civilizado), el censo, acontecimientos del reinado de Claudio, sucesos en Palestina (Judas el Galileo y Teudas, el «Egipcio», Gamaliel). Ya se han entremezclado en la presentación rasgos legendarios, p. e. el relato de la muerte de Agripa (que tiene un paralelo en Josefo). También se han infiltrado leyendas en el relato de la misión cristiana en Filipos y Éfeso. Por ello podemos hablar de distancia, pero ¿cuánta?

5. *El cuadro de la expansión del cristianismo*

No investigamos este cuadro con el fin de reconstruir la historia de la misión primitiva [46], sino con el de averiguar si ofrece alguna pista sobre la ubicación geográfica del autor. Una conclusión es cierta: el autor no escribe en Palestina [47]. Dos observaciones ulteriores pueden interpretarse de formas diferentes. El «camino» [48] en Hch es importante tanto geográfica como teológicamente y conduce a Roma como meta final [49]. ¿Ha sido escrito el libro, consiguientemente, en Roma? Esto se correspondería tanto con el programa misionero de Hch 1,8 como con la imagen del *Imperium* y con la reducción del horizonte geográfico con el *Orbis Romanus* [50]. Pero hay otras indi-

[46] Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums* (2 vols., 2.ª ed. Leipzig, 1924).

[47] Esto elimina una hipótesis concreta: que «Lucas» ha reunido material «protolucano», cuando acompañó a Pablo en Cesarea (durante su prisión de dos años).

[48] Para este término, véase William C. Robinson, Jr., *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte u. Eschatologie im Lukas-Evangelium, ThF* XXXVI, trad. por Gisela y Georg Strecker (Hamburgo, 1964). (Publicación privada con el título *The Way of the Lord).*

[49] Sobre esta «orientación» de la presentación, véase esp. O'Neill.

[50] Sólo *una vez* sobrepasa Lc esta zona: en la lista de naciones de Hch 2,9-11. Pero este amplio horizonte no ha sido elaborado consecuentemente

caciones. Parece que el autor mira la Iglesia desde la perspectiva de la región egea [51]. Exceptuando el preludio al llamado primer viaje misionero, todo el trabajo de Pablo se limita a esta zona. Por supuesto, esto se corresponde con los hechos, como nos los muestran nuestras fuentes primarias, las cartas paulinas. Pero para Lc, esta limitación constituye un programa teológico presentado en Hch 16,6-16: el camino de Dios conduce lógicamente a Europa. En este punto el relato se hace más preciso e íntimo. Sin embargo Éfeso —actualmente el centro más importante de actividad de Pablo— aparece entre dos luces [52]. No es necesario que se excluyan mutuamente la región egea y Roma, pues el autor podría haber crecido en la primera y después haberse ido a la otra [53].

El horizonte geográfico se vuelve aún más claro, cuando comprobamos qué regiones son omitidas o nombradas sólo de paso [54]. Galacia es pobremente mencionada (Hch 16,6; 18,23). Es omitida la importante misión emprendida por los ayudantes de Pablo en Asia. Se echan de menos las comunidades del valle del Lyco [55], al igual que los lugares mencionados en las Pastorales, Creta y Dalmacia [56]. Desde esta concentración emerge un cuadro específico. Los dos puntos focales del territorio eclesial son Jerusalén y Roma. La frontera *actual* es Antioquía, que desaparece del relato después del enigmático viaje de Pablo en Hch 18,21ss. El cuadro de Lc es un ideal. Solamente se altera en un punto, en Éfeso (Hch 20,17ss). ¿Qué significa esto? Probablemente refleja dificultades posteriores al tiempo de Pablo, pero no podemos estar seguros de que ocurrieran en tiempos de Lc.

en términos de una misión gentil entre aquellas naciones. Lc omite toda la expansión por el este (¡incluso al este del Jordán!).

[51] Véase Trocmé, *Le «Livre des Actes»*, p. 74.

[52] Hch 20, pero ya Hch 19. Sobre el colorido localista del relato sobre Éfeso, véase Cadbury, *The Book of Acts in History*, pp. 41-42.

[53] Cf. la estrecha relación entre los dos centros, que muestra I Clem.; éstas también se presuponen en las cartas Pastorales. Sobre la síntesis cf. I Clem. 5.

[54] Para un estudio de la expansión actual, véase Harnack, *Mission und Ausbreitung* II, 529ss; 621ss.

[55] Esto es especialmente chocante, pues se menciona a Lc en la Carta (deuteropaulina) a los Colosenses (4,14), dirigida actualmente a las iglesias del valle del Lyco.

[56] Cf. Illyricum, Rom 15,19. Además ¿por qué no se menciona a Tito en Hch?

6. ¿Nuevas direcciones? (O'Neill)

La investigación reciente ha descubierto la teología de Lc en sus formas y contenidos esenciales. Esta teología no sólo manifiesta un estadio desarrollado en la escatología —lo cual está en contra de una datación temprana—, sino que también muestra cómo se aplica de forma práctica a la vida de la Iglesia en el mundo la escatología y una teoría de la historia redentora —otra prueba de que Lc reflexiona sobre una existencia prolongada—. La Iglesia se ha acomodado a una existencia prolongada en el mundo. Esto está desarrollando una «burguesía cristiana» (M. Dibelius), como ponen de manifiesto las cartas Pastorales. El mundo se convierte en un lugar donde la Iglesia se encuentra en casa, idea esta fuertemente rechazada por Pablo (Flp 3,20). ¿Cómo se presenta esta inteligencia de la Iglesia y del mundo en otros documentos cristianos primitivos?

El evangelio de Mc representa un punto de referencia. En él la reflexión sobre la historia redentora aparece en una forma mucho más primitiva que en Lc. J. C. O'Neill *(The Theology of Acts,* Londres 1961) quiere avanzar hacia Lc desde el punto opuesto. Comparte la extendida convicción de que la teología lucana es «protocatólica» [57] y desde este punto de vista intenta datarla. «En este capítulo se va a intentar datar Hch, descubriendo paralelos teológicos claros entre Lc y otros escritores cristianos primitivos» (p. 5). Su método es correcto, en cuanto que no busca contactos entre ideas aisladas sino entre el conjunto de líneas de pensamiento, especialmente de escritores que ciertamente no dependen de Lc. Este procedimiento puede llevar al descubrimiento de un ambiente teológico. Si se conocen datos de alguno de los escritores pertenecientes a este medio, pueden deducirse conclusiones válidas para Lc. O'Neill rápidamente pasa de largo de Hebreos y Bernabé, y con razón [58]. Apunta correctamente a I Clem. [59] 5, pero no analiza con detención la relación entre Lc y I Clem., postura desafortunada, pues está tocando los puntos correctos. Ve que I Clem.

[57] Vielhauer, Käsemann, Günther Klein.

[58] Las semejanzas entre los escritos lucanos y Hebreos han sido recogidas por C. P. M Jones, *Studies in the Gospels,* R. H. Lightfoot Festchrift (Oxford, 1955) pp. 113ss.

[59] Evidentemente influenciado por su hipótesis sobre Justino.

también describe a Roma como la meta de Pablo [60]. Las cartas Pastorales son despachadas también sumariamente, aunque O'Neill afirma correctamente que no conocen la obra lucana [61]. Éstas son las semejanzas más importantes en la inteligencia de la tradición y en la actitud ante el mundo («burguesía cristiana», véase lo dicho).

Pero obviamente O'Neill considera estos puntos de contacto como secundarios y fija la atención expresamente en otra comparación, con el mártir Justino. Su tesis fundamental es que este último, en contra de la opinión corriente, *no* conoce a Lc. Analizando pasajes concretos [62], intenta probarlo, datando a Justino en fecha temprana (pp. 17-18). Sin embargo no es convincente. Otro punto, sin embargo, es más importante: ¿Cuál es la relación material entre Lc y Justino, según O'Neill?

Hay semejanza respecto al kerygma cristológico y a los títulos cristológicos (p. e. el uso de Χριστός como título; cf. *Apol.* 40,6; 31,7, etc.). De forma semejante ambos conectan la obra de Jesús con la de los apóstoles. La concepción del apostolado es también parecida, pues los apóstoles aparecen como una unidad y ambos escritores excluyen a Pablo del círculo apostólico. Entre la resurrección y la ascensión el Señor resucitado encarga a los «apóstoles» la misión universal, comenzan-

[60] ¡Roma, no España, como se defiende a menudo! Siguiendo a P. N. Harrison, *The Problems of the Pastoral Epistles* (Oxford, 1921), pp. 107-8 («...meta en el oeste, en cuanto opuesta a su punto de partida en el este»), O'Neill interpreta la expresión τὸ τέρμα τῆς δύσεως en el sentido de Roma. Podemos añadir que, incluso si τὸ τέρμα τῆς δύσεως tuviera que interpretarse en el sentido de España (así Karl Holl), la meta que se subraya es Roma; véase Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze II* (Tubinga, 1928), 65, n. 2. Debe también notarse que I Clem, al igual que Hch y las Pastorales, sólo conocen una prisión de Pablo. Con relación al importante pasaje I Clem. 42, véase más abajo.

[61] Véase lo dicho.

[62] O'Neill, *The Theology of Acts*, pp. 28ss. Examina las «citas sinópticas» en Justino y concluye que los contactos con Lc no se deben a su uso de los escritos de Lc sino a que ambos usan una fuente común. cf. H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern*, TU LXV (Berlín, 1957) 87ss, que piensa que Justino usó una armonía evangélica (para Köster la prueba típica es *Apol.* 16,9-12) Por otra parte, H. F. D. Sparcks, en su interesante recensión a O'Neill, JTS NS XIV (1963) 457ss, intenta mostrar que Justino conoce a Lc, basándose especialmente en *Apol.* 15,9 (Lc 6,28); 15,12 (Lc 9,25 cf. Mc 8,36); *Dial.* 81,4 (Lc 20,36; cf. Mc 12,25). Podemos señalar el interesante pasaje sobre el Dios desconocido, *Apol.* II 10,6.

do en Jerusalén [63]. Hay también semejanza con relación a la teología de la resurrección [64] y en la actitud ante los judíos y gentiles: Justino escribe una apología a los romanos y un diálogo con los judíos [65]. Se corresponden los reproches a los judíos: ellos mataron al Señor [66] y no han entendido la promesa [67]. Como Lc, Justino reflexiona sobre la ἐρήμωσις (devastación) de Palestina [68].

A O'Neill le parecen estos acuerdos tan fuertes que sitúa a Lc en la misma generación que a Justino y arguye que Lc no escribió antes del 115 d.C. [69] Esta datación crea dificultades a causa de las cartas de Pablo. Puesto que O'Neill no acepta el que Lc las haya conocido e incluso las ha ignorado, debe encontrar otra explicación. Cree que Goodspeed ha situado demasiado pronto la publicación del *Corpus Paulinum* y que Justino tampoco conoció las cartas, arguyendo que esto fue todavía posible incluso en el 130 d.C.

Podemos comenzar nuestra crítica observando que no hay duda de que Justino es protocatólico. Pero esto también es verdad de Ignacio y I Clem [70]. Sin embargo, en este caso es discutible fechar a Lc comparándolo con Justino. Hay que plantear otra cuestión: ¿es Lc protocatólico? Entre otras consideraciones, las siguientes son características de protocatolicismo: la concepción de la Iglesia como una institución de salvación, una determinación institucional del oficio eclesiástico (sacerdocio) y de los sacramentos, ligando el Espíritu a la institución y asegurando la tradición por medio de la sucesión apostólica. Todas estas características faltan en Lc o sólo se pueden encontrar en forma de rasgos iniciales [71].

[63] *Apol.* 31,7; 39,3; 49,5; 50,12.

[64] Pero con Justino las ideas alcanzan un desarrollo ulterior. Él distingue explícitamente la resurrección de la doctrina griega del alma, *Dial.* 80,4.

[65] Cf. Hch 2,25ss (*Apol.* 35,5); Hch 4,13 (*Apol.* 39,3); Hch 5,29 y 4,19 (*Dial.* 80,3); Hch 10,41 (*Dial.* 51,2).

[66] Lc 23,25-26 (*Apol.* 35,5).

[67] Lc 13,27 (*Apol.* 49,4; *Dial.* 110,2).

[68] Lc 21,20ss (*Apol.* 53,3.9).

[69] ¿Fue sugerida esta datación por Cadbury, *The Beginnings of Christianity* II, 358? Naturalmente no se sigue de la comparación.

[70] Barrett, *Luke the Historian*, pp. 68ss.

[71] No hay jerarquía estructurada. Ocasionalmente se vincula el Espíritu a la persona de los apóstoles o de Pablo. Las primeras iglesias oficiales son implantadas por Pablo y Bernabé, a los que en esta ocasión y por única

Sobre todo la idea de sucesión falta totalmente. No se puede ser sucesor de los apóstoles en el sentido de continuar su oficio, porque su oficio está limitado únicamente a los primeros tiempos de la Iglesia. Su herencia no puede ser administrada más que por la administración fiel de su legado, la doctrina [72]. En este punto Lc se diferencia no sólo de Justino sino también de I Clem. y debe ser datado de forma acorde [73]. A pesar de las muchas semejanzas entre Lc y Justino, hay también diferencias fuertes que apuntan a una distancia cronológica: Lc muestra tendencias apologéticas, pero no escribe una «apología». Además es diferente el estilo del debate con los judíos. Lc arguye resumiendo y en términos de historia redentora, Justino procede describiendo detalles precisos [74]. La prueba de Escritura se ha desarrollado, superando el estadio lucano. Justino reflexiona sobre las «Memorias de los Apóstoles» y las cita. Lc las usa y elabora al escribir su Evangelio e intentando ofrecer una versión final. Finalmente la recepción y apropiación de la filosofía griega es completamente diferente [75].

vez se les llama apóstoles (Hch 14,23; cf. también vv. 4.14). Pero estos datos no se emplean para desarrollar un principio de orden eclesial. Lc no dice nada sobre el origen del colegio de los ancianos en Jerusalén.

[72] Lo expone bien Barrett, *Luke the Historian*, pp. 68. 75. E. Käsemann, ZTK LIV (1957) 20-21, expone la prueba en Lc de este modo: Ya no es la palabra el único criterio para la Iglesia, sino que la Iglesia legitima la palabra. El origen apostólico del oficio eclesiástico garantiza la legitimidad de la proclamación. Pero esto es una presentación deformada, puesto que Lc no conoce el «oficio eclesiástico» en el sentido de Käsemann. Los apóstoles son —en cuanto testigos— garantes de la transmisión fiel de la enseñanza de Jesús y de la imagen de su obra. Barrett afirma correctamente que ellos son primariamente testigos y no administradores *(o. c.*, p. 71). Cf. también Schneemelcher (en Hennecke-Schneemelcher II,7), que dice que Lc todavía está orientado a la persona de los apóstoles y no a una abstracta «apostolicidad».

[73] De nuevo llegamos al período comprendido entre los años 70-90 d.C.

[74] Lc reduce los aspectos del judaísmo a la oposición entre dos grupos. Justino entra en detalles. Esto corresponde al estilo de la polémica contra los herejes, tal como se desarrolla desde las Pastorales hasta Justino. Las Pastorales polemizan en bloque, pero más adelante se comienza a describir a los herejes y a desarrollar argumentos contra ellos.

[75] Lc podría haber empleado ejemplos del judaísmo helenista. En el discurso del Areópago emplea algunos de sus motivos, pero los desarrolla de un modo muy primitivo, totalmente diferente del de Justino, y retiene bastante de su carácter original.

7. *Un invento de situar históricamente a Lucas*

Comparado con Mc, Lc aparece avanzado [76]; comparado con Justino, aparece relativamente primitivo [77]. Esto nos ofrece dos puntos de partida opuestos, pero el mismo Lc nos presenta una indicación más precisa, al autocomprenderse como administrador de la tradición. No se limita a depender de ella, sino que refleja la *naturaleza* de la tradición, al definir su propio lugar en la cadena de la tradición. Lo hace no sólo explícitamente en el prólogo, Lc 1,1-4, sino también implícitamente a lo largo de toda la obra. Él se sitúa dentro de la tercera generación [78]. Esto nos ofrece un criterio decisivo. Se puede dar una explicación sencilla para esta determinación de su propio lugar, simplemente que ésta se corresponde con los hechos: Lc ha recibido la tradición vía Pablo y por consiguiente se sitúa en la tercera generación. Pero esta explicación no es suficiente. La tradición sinóptica no puede haber sido mediatizada por Pablo y la Escuela de Pablo tiene la tendencia de colocar a su maestro en el comienzo de la cadena de la tradición [79]. Además esto no explica el *pathos* peculiar del prólogo lucano [80], donde Lc no sólo reflexiona sobre las generaciones anteriores sino que sistematiza esta retrospectiva, distinguiendo cualitativamente tres estadios de tradición: testigos oculares, los que recogen y transmiten la tradición, su propia composición final. Él no quiere complementar simplemente a sus antecesores sino reemplazarlos, no ofrece una contribución a la tradición sino *la* tradición. Solamente cuando constatamos esto podemos comprender la unidad de la obra en dos volúmenes: el Señor y sus Apóstoles, y Pablo como eslabón con el presente.

Lc cree que, una vez que se ha formado la tradición, no puede ser desarrollada más [81]. Esto igualmente excluye la idea

[76] Mc concibe el tiempo de la Iglesia como el tiempo de luto por la ausencia del «esposo» y como el tiempo de la misión universal. Él no lo interpreta todavía positivamente por medio de una completa cristología y concepto de Iglesia.

[77] «Primitivo» no es, por supuesto, un juicio de valor.

[78] W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament* (3.ª ed. Berna, 1961) 14ss.

[79] Así especialmente las Pastorales, véase nota 101.

[80] Cadbury, *The Beginnings of Christianity* II, 489ss; Günter Klein, «Lukas 1,1-4 als theologisches Programm», *Zeit und Geschichte,* Bultmann Festschrift (Tubinga, 1964) pp. 193ss.

[81] Lc no conoce una *tradición viva* en el sentido de la teología católica.

de un desarrollo interno de la Iglesia. Solamente hay una transición desde la Iglesia primitiva a la actual Iglesia gentil libre de la ley.

La idea de la tercera generación no fue inventada por Lc. Estaba muy extendida de diversas formas. Se presupone en las cartas Pastorales [82] y está desarrollada en I Clem. 42 [83]. Es tan fuerte que domina todas las generaciones que históricamente ya no pueden contarse dentro de la tercera generación, es decir, es mantenida por Policarpo, Papías, Quadratus, Ireneo [84]; y más tarde Eusebio hace de ella el principio para su comprensión de la Iglesia como un todo [85]. La concepción básica de Lc ha determinado la imagen de Iglesia y de historia de la Iglesia hasta hoy. Todos los representantes de la idea de «tercera generación» sostienen más o menos las siguientes características: ven el tiempo de los apóstoles como una época *sui generis*.

[82] Esto se manifiesta ya en el hecho de que éstas se presentan como cartas del Apóstol a sus discípulos. Con ello el autor se coloca a sí mismo entre los discípulos.

[83] I Clem. 42,1-4: ‛Οι ἀπόστολοι ἡμῖν αὐαγγελίσθησαν ἀπὸ τοû κυρίου 'Ιησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. 'Ο Χριοστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀπὸστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ. ἐγενοντο ον ἀμφότερα εὐτάκως ἐκ θελήματος θεου. Παραγγελίας οὖν λάβοντες καὶ πληροφορηθέντες δὶα τῆς ἀναστάσεως του κυρίοû ἡμων 'Ιησοῦ Χριστοῦ καὶ πιστωθέντες ἐν τῷ λόγῳ του θεου, μετὰ πληροφορίας πνεύματος ἁγίου ἐξηλθον εὐαγγελιζόμενοι, τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ μέλλειν ἔρχεσθαι. Κατα χώρας οὐν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τάς ἀπαρχάς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς επισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν.

[84] Sólo de forma artificial y forzada puede Ireneo contarse a sí mismo con la tercera generación: de niño vio al anciano Policarpo, que, a su vez, de niño, vio al anciano apóstol Juan.

[85] Eusebio, *Hist. Eccl.* III, 32.7-8, cuenta sobre Hegesipo: «El mismo hombre, contando los hechos de su tiempo, dice que la Iglesia continuó hasta entonces como una virgen pura e incorrupta. Si había alguien que hubiese intentado corromper la sana doctrina de la predicación de la salvacion, estaba oculto en un escondite oscuro. Pero cuando el sagrado coro de los apóstoles partió de la vida de diferentes modos, al igual que la generación dc aquellos que fueron juzgados dignos de oír su sabiduría inspirada, entonces se alzó la facción del error impío con el engaño de maestros de otra doctrina. Éstos, puesto que ninguno de los apóstoles (sic!) sobrevivió, a partir de este momento intentaron predicar sin pudor alguno su «falsamente llamado conocimiento contra la predicación de la verdad» (citado por R. M. Grant, *Second-Century Christianity* [Londres, 1957] p. 61). Este testimonio no ofrece la visión de Hegesipo sobre el pasado sino la de Eusebio. Esto es evidente, cuando se compara con el texto original de Hegesipo, *Hist. Eccl.* IV, 22,4-5. Para Hegesipo solamente son significativos Santiago y su sucesión, no «los apóstoles». Para un análisis, véase la disertación de H. Kemmler en Gotinga, *Hegesipp, ein judenchristlicher Apologet* (1965).

Pero entre ellos y nosotros se extiende otra época con valor propio, el tiempo de los discípulos de los apóstoles. Debe advertirse que la idea de «edad apostólica», que se esboza aquí, es de hecho la idea de la edad «apostólica y posapostólica». Aquí se manifiesta una comprensión específica de la tradición, consistente en incluir en la idea las del canon apostólico y la regla de fe apostólica, ambas relevantes en la teología protocatólica. Aquí, en este concepto de tercera generación, los «doce apóstoles» asumen su función en la historia de la Iglesia [86]. Es Lc el que convierte la idea de los doce apóstoles en un principio estructural de la historia de la Iglesia [87]. Ha sido ampliamente reconocido que la representación lucana y la conexión de los acontecimientos no corresponde sin más a la realidad (período apostólico, Iglesia primitiva judeocristiana, a continuación la primera conversión de gentiles por medio de Pedro [88], después la misión modelo de Pablo en el llamado primer viaje misionero y el siguiente Concilio Apostólico como punto fundamental). Un principio definido subyace a este cuadro: Lc está separando del presente el tiempo primitivo *(Urzeit)* de la Iglesia. Pero esto no es todo. El período original está dividido en dos partes: el período de la *Urgemeinde* (comunidad primitiva judeocristiana) y el de la creación de la Iglesia cristiana gentil. En el relato de Lc ésta es la transición de los apóstoles a Pablo. El negar a Pablo el título de apóstol no significa degradarle, sino que se sigue necesariamente del principio: sólo como un elemento exterior al círculo apostólico puede Pablo ser el (¡único!) eslabón entre el tiempo inicial y el presente.

El interés exclusivo en esta delineación de las épocas explica el estilo lucano de presentación. Por una parte explica la permanente falta de referencias al tiempo del autor. Aclara

[86] G. Klein, *Die zwölf Apostel*, mantiene que el término y la idea de los «doce apóstoles», como tal, es creación propia de Lc. Sin embargo, aunque es correcto que históricamente los Doce y los apóstoles no son idénticos, fueron identificados ya antes de Lc, tanto en Mc (Mc 6,7.30; cf. 3,14) como en Q (Mt 19,28); cf. también Mt 10,2; Ap 21,14.

[87] La comparación con Ignacio de Antioquía es instructiva. *Magn.* 6,1; 13,1 (cf. I Clem. 46,6); *Trall.* 3,1; 7,1; 12,2; *Rom.* 4,3. En Ignacio ha desaparecido la dimension de tiempo. Desarrolla unilateralmente la visión de unidad.

[88] Algunas noticias ocasionales revelan que los hechos tuvieron un desarrollo diferente, cf. esp. Hch 11,20.

además un hecho enigmático para muchos: el que un actor tras otro —excepto Pablo y la extraña figura representada por el «nosotros»— desaparecen de la escena: Juan, Pedro, y, después de la prisión de Pablo, Santiago y la Iglesia de Jerusalén. Al final el único que queda es el que media entre ese pasado y el presente, Pablo, y el que representa a los que han recibido la tradición de Pablo, «nosotros». El camino conduce a Roma.

Resumiendo, una vez más constatamos que Lc, desde su observatorio privilegiado de la tercera generación, delinea su imagen de la Iglesia primitiva como una Iglesia que ha observado la ley y por ello mantiene la continuidad con Israel en términos de historia redentora. La ley es la característica fundamental del período primitivo y Lc tiene que aceptar la tensión que esto crea: su Pablo permanece en esta continuidad hasta el fin de su vida. Una vez más los hechos han sido estructurados por Lc de acuerdo con su principio de historia redentora. La Iglesia aparece como una unidad precisamente por medio de su estructuración de la historia en dos épocas. La Iglesia del presente, es decir, la del tiempo del autor, es exclusivamente la Iglesia paulina que vive en la tradición de los «apóstoles» la doctrina recibida y el poder recibido del Espíritu; externamente vive bajo los condicionamientos del mundo romano; los judíos han sido dispersados hasta la consumación del tiempo de las naciones (Lc 21,24). Esta síntesis global aparece visible, retrospectivamente, desde el primer capítulo de Hch en adelante, empezando por el mandato misionero a los apóstoles (Hch 1,8). Aparece también cuando la Iglesia primitiva reconoce que el camino del Evangelio conduce a los gentiles y, finalmente, cuando la misma Iglesia de Jerusalén desaparece del relato [89]. Si leemos ahora una vez más I Clem. 42 [90], el lugar histórico de Lc se hace más o menos claro. Sin embar-

[89] Es significativo que Hch termine con una disputa entre Pablo y los *judíos* en Roma. No se dice nada sobre los judeo*cristianos* en Roma, aunque Lc conoce su existencia. O'Neill quiere explicar esto, argumentando que el punto principal del relato de Lc (a partir de la inauguración de la misión paulina) no es la expansión del cristianismo sino la separación de la Iglesia de la sinagoga, el establecimiento de la Iglesia como una entidad independiente. Hay verdad en este punto de vista, pero precisamente para una Iglesia independiente es importante permanecer en continuidad con Israel en términos de historia redentora. Hasta el último capítulo Pablo se mantiene como un judío fiel a la ley.

[90] Véase nota 83.

go, esto nos deja con el enigma de que no se han usado las cartas de Pablo.

8. Lucas, Pablo y el Corpus Paulinum

No solamente es considerable la distancia entre Lc y el Pablo de la historia, sino también es grande la diferencia teológica entre ambos. En Lc han desaparecido las ideas específicas paulinas, tales como la teología de la cruz [91], la doctrina de la justificación [92], etc. No es suficiente una explicación psicológica de estas diferencias [93]. Deben ser entendidas *históricamente*. Por ello es necesario incluir también en la comparación la doctrina de los discípulos de Pablo. Esto, en cambio, presupone un análisis crítico-tradicional del *Corpus Paulinum* desde dos puntos de vista: (1) la apropiación de la teología de Pablo por una «Escuela», (2) la función de las fórmulas de confesión de fe como criterios para la teología, para distinguir entre ortodoxia y herejía [94]. Respecto a (1), podemos entender la existencia de literatura déutero-paulina solamente si aceptamos que Pablo creó una escuela actual [95]. Huellas del trabajo

[91] Subrayada convenientemente por C. H. Dodd y otros.

[92] Por supuesto Lc está familiarizado con la justificación por la fe, pero no en su perfil paulino. Esto puede verse, cuando refiere frases paulinas en Hch 13,38-39, donde la terminología paulina está mezclada con la idea no paulina del perdón de los pecados. En Hch 15,11 es Pedro quien habla con términos «paulinos».

[93] Es lo que intenta Walter Eltester, «Lukas und Paulus», *Eranion,* H. Hommel Festschrift (Tubinga, 1961), pp. 1ss, quien dice que, Lc, siendo griego, no entendió los motivos judíos en la teología paulina. Sin embargo esto plantea la cuestión de por qué Pablo habría tenido éxito como misionero entre los griegos. Además Lc entendió bien otras ideas judías, p. e., la doctrina de la resurrección de los muertos, de la que subraya que es mantenida por los fariseos y es «extraña» a los griegos (Hch 17,18-20.31-32).

[94] H. Köster, «Häretiker im Urchristentum als theologisches Problem», *Zeit und Geschichte,* Bultmann Festschrift (Tubinga, 1965) pp. 61ss.

[95] Además esta aceptación es también indispensable para la reconstrucción de su misión. Pablo no fue un heraldo solitario que iba de ciudad en ciudad. Organizó centros de misión (cf. la expansión del cristianismo en Asia). Esto exigía colaboradores preparados, que recibieron sus propias tareas. Si Pablo, afrontando una situación crítica, envía a Timoteo y Tito a Corinto, ellos debían haber recibido una amplia preparación teológica. Debemos pensar también en la colaboración de varios años entre Pablo y Apolo, ambos expertos en la teología judía helenista. Esto significa *eo ipso* la creación de una «facultad de teología» (naturalmente en la forma adecuada a aquellos tiempos). De modo muy verosímil debemos pensar en Éfeso como

académico pueden encontrarse ya en las cartas auténticas [96]. También son recognoscibles en las obras de los discípulos y son especialmente claras en Col y Ef [97]. A pesar de todas las diferencias dentro de una escuela hay ciertas semejanzas que no pueden ser explicadas sobre la base de una dependencia común de Pablo, sino que reflejan un desarrollo condicionado históricamente. Con la muerte de Pablo no sólo su enseñanza sino también la imagen de su obra se convierte en contenido de la tradición [98]. Por medio de ambas, enseñanza e imagen, Pablo se convierte en paradigma de la transmisión de la tradición. Igualmente es sintomática la presentación de Israel desde la perspectiva de una Iglesia para la que el judaísmo ya no es primariamente un problema práctico sino teórico (excepto en el caso de persecución). El problema ya no es de la Iglesia: la historia redentora, la Escritura, la ley. La formación de una literatura teórica sobre estos problemas es un síntoma de la nueva situación [99].

Lucas participa en este desarrollo por medio de su escrito histórico como un todo [100] y por medio de una doble contribución específica: el discurso de Esteban en Hch 7 y el correspondiente discurso de Pablo en Hch 13,15ss. En parte, por consiguiente, él se adapta al desarrollo en la escuela de Pablo.

Pero él también se sitúa fuera de ella, al colocar la tradición de Jesús al comienzo y después al hacer (lógicamente) a los doce apóstoles los primeros portadores de la tradición.

el lugar de esta actividad académica (cf. la alusión a la escuela de Tirano, Hch 19,9).

[96] A veces aparecen «bloques» que sólo están unidos a su contexto de forma floja y que expresan ideas que van más allá del tema del contexto. En estos pasajes encontramos ideas de la teología judía helenista, esp. su «sabiduría», cf. p. e. 1 Cor 2,6ss; 10,1ss; 11,2ss.13; 2 Cor 3,7ss.

[97] Ef desarrolla reflexivamente las ideas de Col.

[98] La combinación de doctrina e imagen se encuentra en Hch y en las Pastorales; tampoco hay que pasar por alto I Clem. 5, donde el elemento esencial es el martirio. Lc, sin embargo, no puede hablar de él a causa de su finalidad apologética, aunque ofrece pistas bastante claras al lector cristiano.

[99] El documento más antiguo de este tipo proviene del mismo Pablo, Rom 9-11. Pero la diferencia es evidente. Para Pablo la discusión es todavía aguda, mientras que el punto de vista de los escritos pospaulinos está tomado desde cierta distancia, cf. esp. Ef y Heb.

[100] Cf. el conocido esquema según el cual Pablo comienza siempre su misión en la sinagoga. Que esto es un programa teológico para Lc es evidente a la luz de Hch 13,46; 18,4-6 y esp. 28,26-28.

Esto significa que él no solamente *se mantiene solo* dentro de la tradición paulina, sino que también *él elige mantenerse aislado*. Éste es el precio que tiene que pagar por su síntesis [101].

¿Ignora, pues, Lucas conscientemente el *Corpus Paulinum?* Esta cuestión se plantea porque ni las cartas de Pablo ni las de sus discípulos están de acuerdo con la visión de historia que Lucas desea expresar [102].

Con relación a (2), se plantea la cuestión de por qué, a pesar de todo, Lc apoya a Pablo. No conocemos las razones biográficas y psicológicas. En cualquier caso, Lc necesita a Pablo precisamente para su objetivo de documentar la unidad de la Iglesia. Su síntesis es posible, porque existen factores que conducen a la unidad. El más significativo, desde un punto de vista literario, es la común confesión de fe [103]. Ya para Pablo éste es un criterio decisivo para las declaraciones teológicas [104]. Naturalmente, esto también funciona en su escuela [105]; de hecho, incluso se desarrolla ulteriormente en ella [106]. Lc también

[101] Debemos compararle con las Pastorales en donde Pablo es el primer eslabón en la cadena de la tradición. De hecho, las Pastorales no conocen una tradición apostólica general. Para ellas «apostólico» significa «paulino». En Lc, sin embargo, Pablo necesariamente pasa a ser segundo eslabón en la cadena.

[102] Por supuesto, no obstante esto, él podría haber usado las cartas como fuentes, pero no conocemos sus necesidades y métodos. La alusión de Lc 1,1-4 no nos permite formarnos un juicio definido. Goodspeed piensa que la publicación de Hch inspiró la edición del *Corpus Paulinum*. A esto respondió correctamente John Knox que el Pablo de Hch no escribe ninguna carta (*Marcion*, pp. 134-135). [Compare el lector este punto de vista con el de Ernst Käsemann, *Ehaesians and Acts*, en Keck-Martyn, *Studies in Luke-Acts*, 288-297].

[103] El texto exacto no ha sido todavía fijado autoritativamente, sin embargo existen modelos, contenidos y frases fijos. Rom 10,9 ofrece una pauta.

[104] Esto puede mostrarse también por medio de un análisis de Rom, donde la línea de pensamiento se ajusta de propósito al credo tradicional; cf. 3,21ss; 4,25ss (junto con el final del c. 8); 6,1ss; 14,7ss; véase también 1 Cor 15,3ss; 1 Tes 4,13ss; etc.

[105] Especialmente claro en Col 2,6ss, donde podemos ver no sólo el impacto de Rom 6 y la fórmula cristológica subyacente, sino donde la fórmula misma continúa funcionando directamente. Lo mismo es verdad en Ef 2,5ss. Las Pastorales hacen un amplio uso de las fórmulas.

[106] ¡Especialmente en el «esquema de revelación» (véase N. A. Dahl, *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* [Berlín, 1954] 4ss)! Parece haber sido acuñado en los escritos deutero-paulinos, siguiendo 1 Cor 2,6ss; véase Col 1,26-27; Ef 3,4ss; 2 Tim 1,9ss; Tit 1,2-3; Rom 16,25-26; (¡pospaulino!); 1 Pe 1,18ss.

participa en este desarrollo. Emplea el kerygma recibido, en su propia versión, como un punto central en los discursos misioneros. Presenta la unidad de la tradición, mostrando que en este punto están de acuerdo Pedro y Pablo [107].

Vielhauer caracteriza la cristología lucana como prepaulina. Esto es correcto, pero debemos añadir que Pablo está trabajando con fórmulas prepaulinas y las transmite a sus discípulos. Quizás podamos ser incluso más precisos. Aunque las fórmulas no incluyen la idea de preexistencia, encontramos la idea en Pablo [108]. Con la excepción de Lc, le siguen sus discípulos. Lc está con la cristología de la tradición sinóptica, que no conoce preexistencia. Sin embargo es duro imaginar que Lc no haya conocido la idea, por lo que debió haberla omitido deliberadamente. Además el tipo de cristología que él representa tiene también una historia poslucana, pues a ella pertenece la llamada confesión de fe «romana», la forma más antigua del Credo Apostólico [109]. ¿Hasta qué punto hay que relacionar esta cristología con la Iglesia de Roma? [110]

9. *¿Nuevos caminos de interpretación?*

Hasta ahora la exégesis ha tenido la costumbre de explicar los famosos discursos de Hch primariamente como unidades independientes. El mismo Lc invita a ello, al usar un esquema específico, al menos para los discursos misioneros de Pedro a los judíos [111]. Pero recientemente O'Neill ha invitado a reconocer la conexión entre los discursos. Defiende que están interrelacionados y que las ideas no se repiten sino que progre-

[107] Junto a los discursos de Pedro, véanse los de Pablo en Hch 13,15ss.

[108] La preexistencia no se encuentra en ninguna fórmula cristológica excepto en el texto 1 Cor 8,6, que tiene una orientación cosmológica. Se expresa en himnos, que tienen un *Sitz im Leben* totalmente diferente y, correlativamente, tienen una función teológica diferente.

[109] Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze* II, 115ss.

[110] Incidentalmente ¿hasta qué punto el llamado *Testimonium Flavianum*, con sus explícitas formulaciones cristológicas lucanas, se interpoló dentro del texto de Josefo (*Ant.* 18,63ss)?

[111] Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte;* Ulrich Wilckens, *Die Missionsreden der Apostelgeschichte* (Neukirchen, 1961); C. F. Evans, JTS NS VII (1956) 25ss; E. Schweizer, TZ XIII (1957) 1 ss y también en Keck-Martyn (eds), *Studies in Luke-Acts,* 208-215.

san en el contexto de los acontecimientos narrados [112]. De hecho, son innegables las referencias cruzadas; son especialmente claras en el análisis de la historia de Israel en Hch 7 y 13,15ss [113]. En este sentido O'Neill interpreta fundamentalmente el discurso de Esteban en su contexto lucano [114]; es decir, su crítica del culto del templo presupone la destrucción del templo de Jerusalén. Lc sólo podía delinear este cuadro del cristianismo primitivo en la situación posterior al 70 d.C., un cristianismo que es fiel a la ley, pero que prácticamente ha sido sacado fuera del templo por el mismo Dios [115]. Esta valoración del discurso de Esteban está relacionada con la valoración de Justino [116].

Hay que reconocer que la interpretación fundamentada de O'Neill en la línea de la historia de la redacción *(Redaktionsgeschichte)* representa un progreso importante, pero debemos poner objeciones al intento de probar a partir del discurso de Esteban que Lc pertenece al tiempo de Justino [117]. La relación con Israel no es la misma en ambos escritos. Es correcto decir que para Justino la conexión histórica entre la Iglesia e Israel ya no es crucial y que reduce la discusión entre la Iglesia y el judaísmo a la existencia de un libro común [118]. Pero éste no es el caso de Lc [119]. Para él el AT no es sólo el libro inspirado que hay que usar para probar desde la Sagrada Escritura, sino también la fuente histórica de la primera época de la historia redentora, el tiempo de la ley y los profetas. Precisamente porque estamos de acuerdo en que el discurso de Esteban

[112] El autor recuerda con gusto la conferencia de Paul Schubert como invitado en Gotinga, en la que defendió un programa similar y lo demostró a base del discurso de Pablo en el Areópago.

[113] J. T. Townsend, «The Speeches in Acts», *AThR* XLJI (1960) 150ss.

[114] O'Neill, *The Theology of Acts*, pp. 71ss.

[115] Según O'Neill el grado de emancipación de la Iglesia respecto al judaísmo corresponde exactamente a las relaciones externas entre los dos, como están presentados en el relato de Hch 6-8.

[116] *Dial.* 117; cf. *Orac. Sib.* IV 8ss.

[117] Ocasionalmente el mismo O'Neill parece percibir la distancia; cf. p. 112.

[118] O'Neill, *The Theology of Acts*, p. 92.

[119] Contra O'Neill, p. 90, que dice: «Hechos presenta una teología en que la Iglesia ha abandonado el pueblo y se ha apropiado el libro». Más bien, lo que es típico de Lc es que la ruptura histórica entre la Iglesia y los judíos tiene en cuenta la continuidad que surge entre Israel y la Iglesia en línea de historia redentora.

pertenece al tiempo posterior al 70 d.C., no podemos colocarlo demasiado lejano de la destrucción de Jerusalén y del templo. Así, aquí también llegamos al mismo período y a la misma situación histórica a la que apuntaban las indicaciones más antiguas: el tiempo en que la «tercera generación» concibió la idea de la edad apostólica o, hablando en términos generales, la transición del siglo primero al segundo.